

المستقى

من

دراسات المستشرقين

الجزء الأول

دراسات مختلفة

جمها ونقلها إلى العربية وعلق عليها

الدكتور صلاح الدين المنجد

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥

تمهيد

عنت منذ سنوات ، أثناء مقامى فى باريس ، بوضع مسرد شامل لما كتبته
المستشرقون من دراسات عن تراثنا الإسلامى منذ منتصف القرن التاسع عشر ،
تمهيداً لنقله إلى اللغة العربية .

وقد خرجت من عملى هذا واليقين عندى أن هذا الإنتاج الوافر الضخم جدير
أن يضطلع عليه العرب المثقفون . لأن المستشرقين طرّفوا كل ناحية من نواحي
ثقافتنا ، وعالجوا كل أمر ذى شأن فى ديننا وحضارتنا ، متبعين فى دراساتهم
وأبحاثهم طرق البحث النهجى المنظم . ولقد أتبع لهم أن يكونوا ، أحياناً كثيرة ،
أكثر إحاطة بالمصادر وأبصر بمواضع النقد ، وأشد جرأة على ارتياد آفاق صرفنا
عن ارتيادها الدين أو التقاليد أو الجود الفكرى . مع أن علينا ، محافظة على الدين
أو التقاليد ، أن نفهم حقيقة ماضيتنا وحاضرنا وأن نقرأ ما يكتب لنا وعلينا ، وما
نعرف أو نوصف به .

نشر المستشرقون مئات من كتبنا القديمة ، ووضعوا مئات من الدراسات عن
تاريخنا ، لا أقصد التاريخ السياسى وحده ، بل تاريخ الحضارة الإسلامية العربية
كلها بظاهرها وبواطنها . فيسروا لنا بنشرهم العلمى لكتب كثيرة أن نطلع عليها
وننتفع بها . ودفمونا إلى اقتفاء آثارهم فى نشر تراثنا . كانوا بادئين وكنا متبعين
مقلدين . ثم هم عرّفوا بدراساتهم حضارتنا ، وأظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً
من محاسنها وكثيراً من مساوئها

كان هؤلاء المستشرقون ضروباً ثلاثة : فضرب لم يملك ناصية اللغة فأخطأ
فى نشر الكتب وفى فهم النصوص ، لكنه حفل بأمر شكليّة لا فائدة لنا منها .
وضرب أثرت فى دراساتهم مآرب السياسة والتعصب للدين فوجهوا الحقائق

وفسروها بما يوافق أعراضهم أو ما يسمون إليه . ولعل هذا الضرب هو الذى دفع الشرقيين من المسلمين العرب أن يرتابوا بالمستشرقين جميعاً ، لأن من المؤسف أن يسخر هؤلاء العلم الذى يسمو به الإنسان ، لإذلال الإنسان أو استبعاده أو الطعن على تراثه وعقيدته بغير الحق . لكن فريقاً ثالثاً أوتى الكثير من سعة العلم ، والتسكن من العربية ، والإخلاص للبحث ، والتحرر والإنصاف . فكانت دراساتهم مثمرة ، وأعمالهم مباركة ، وكانوا جديرين بكل إجلال^(١) .

وسواء أكان المستشرقون مؤمنين بالعلم حقاً أم مبهدين للاستعمار ودعاة للتعصب فينبغى أن لا يمنعنا ذلك من قراءة ما كتبوه . فلن نخلو هذه القراءات من فوائد ، ولن نخلو تلك الدراسات أحياناً من توجيه ، أو توضيح ، أو تصحيح ، فالهم أن يأخذ المثقفون ما ينقصهم ، وأن عليهم أن يميزوا الخبيث من الطيب . على أن هناك أمراً نحب أن ندعو إليه وأن نحققه : ينبغى أن يتعاون العلماء المخلصون من المستشرقين والعلماء المتعطشون للمعرفة من الشرقيين معاً . بمثل هذا التعاون يتم كل فريق نقص الفريق الثانى ويساعده على سلوك النهج الصحيح وبلوغ الناية . وهذا التعاون هو الذى يُثمر فيؤتى أكله طيبة . وإلا فالاستشراق إلى ضعف ثم زوال .

ذلك كله دفعنى إلى البدء بنقل بعض هذا النتاج الإستشراقى إلى العربية . قدّمت الحديث من الدراسات على القديم . وما كتبه المستشرقون أنفسهم بالعربية

(١) للتوسع بمعرفة أعمال المستشرقين . ينبغى الرجوع إلى :
محمد كرد على : المستعربون في علماء المشرقيات (مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق ،
المجلد ٤ ، ١٩٤٨) .

ج . اربرى : المستشرقون البريطانيون ، لندن ١٩٤٦
بطرس البستاني : أطوار الاستشراق وأعمال المستشرقين (في : آداب العرب :
عصر الانبعاث ، بيروت ١٩٣٧)

حسين المرواوى : المستشرقون والاسلام ، القاهرة ١٩٣٦
نجيب العقبة : المستشرقون . ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢

على ما كتبوه بلغاتهم ، وانتقيت لكل واحد دراسة مما اختص به . ولم أحفل بجمع الدراسات حسب موضوعاتها ، بل جعلتها مختلفة الألوان ، ليجد كل فيها طرفاً مما يهوى . وأردفت بكل دراسة أهم آثار كاتبها شأناً ليرجع إليها الباحثون . فلعل هذا المنتقى يتيح للمثقفين الإطلاع على نقاج علماء الغرب ، ومناهجهم في البحث ، وطرقهم في الدرس ، وعلى مصادرهم وينابيع دراساتهم . ولعله أن يكون وسيلة يعرف بها الشرقيون أولئك العلماء ، وطريقاً إلى التعاون الذى دعونا إليه .

ولا بد أن أشكر هنا لأصدقائى الأساتذة المستشرقين تلافهم بالمشاركة فى إخراج المنتقى ، والسماح لى بترجمة دراساتهم .
والشكر للأستاذ محمد عبد الواحد خلاف الذى يسر طبع هذا الجزء من المنتقى .

القاهرة
١٩٥٥

صالح الدين المنجد

فهرست الجزء الأول

من المتتقى فى دراسات المستشرقين

- تمهيد ج
- ١ - ما صنف علماء العرب فى أحوال أنفسهم (بروكلن) ... ٣ - ٢٣
قائمة مؤلفات الأستاذ بروكلن ... ٢٥ - ٤١
- ٢ - نظرات فى علاقات الفقه الإسلامى بالقانون الرومانى (نلينو) ٤٣ - ٥٥
آثار الأستاذ نلينو ... ٥٦ - ٥٧
- ٣ - كتاب باتانجل للبيرونى (ريتز) ... ٥٩ - ٧٢
من آثار الأستاذ ريتز ... ٧٣
- ٤ - نشوان بن سعيد الحميرى (سترستين) ... ٧٥ - ٨٣
من آثار الأستاذ سترستين ... ٨٤ - ٨٥
- ٥ - ثلاث محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى (شخت) ... ٨٧ - ١١٩
آثار الأستاذ شخت ... ١٢٠ - ١٢٣
- ٦ - خواطر فى الأدب العربى (جب) ... ١٢٥ - ١٥١
آثار الأستاذ جب ... ١٥٢
- ٧ - قبور الصحابة فى القسطنطينية (شنيدر) ... ١٥٣ - ١٥٩
من آثار الأستاذ شنيدر ... ١٦٠
- ٨ - ذكرى ابن سينا (غابريلى) ... ١٦١ - ١٧٤
أهم آثار الأستاذ غابريلى ... ١٧٥

- ٩ — كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (كراوس) ... ١٧٧ — ١٨٤
 من آثار الأستاذ كراوس ... ١٨٥ ...
 ١٠ — الفتوة والخليفة الناصر (تشنر) ... ١٨٧ — ٢٠٤
 آثار الأستاذ تشنر عن الفتوة ... ٢٠٥ — ٢٠٧
 ١١ — الفلسفة الشكية عند العرب (كرير) ... ٢٠٩ — ٢٢٤
 آثار الأستاذ كرير ... ٢٢٥ — ٢٢٦
 ١٢ — أصول الجمال في الفن الإسلامي (قييت) ... ٢٢٧ — ٢٤٤
 أهم آثار الأستاذ قييت ... ٢٤٥ ...
 آثار الدكتور صلاح الدين المنجد ... ٢٤٦ — ٢٤٨

ما صنف علماء العرب

في أحوال أنفسهم (*)

للمستشرق الألماني الأستاذ بروكلن

C. Brockelmann

(*) كتب الأستاذ بروكلن هذه الدراسة ، خاصة للمنتقى ، باللغة العربية . والنص المثبت له .

من أحسن ما ورثت الإنسانية عن العرب آدابهم الجليلة ، ومن أتمن فروع
هذه الآداب التواريخ الكثيرة المؤلفة في أخبار الممالك والقبائل ، والأعيان من العلماء
والصالحين . وقد قللت الأعراب جماعات المسلمين في تأليف كتب التاريخ بالعربية
حتى البرابر المغاربة فإنهم عصوا أمر العرب السياسي في بلادهم لكنهم لم يستطيعوا
إدخال لغتهم في الآداب . ولما أسس محمد بن تومرت مُلك الموحدين في المغرب
وصنف ملازمه أبو بكر الصنهاجي سيرته بالعربية لم يدخل فيها إلا بعض مقالاته باللغة
البربرية . فلم يكن للبرابر آداب بلغتهم إلى يومنا هذا ، إلا بعض الأغاني الجارية
على أفواه المغنين التي جمعها العلماء من الفرنسيين . أما في الشرق فقد أنشأ
الإيرانيون منذ المائة الرابعة شعراً فارسياً ، لكن العربية بقيت عندهم لغة العلوم
والتواريخ . وتبعهم الأتراك في ذلك ، فإن بطلي الترك محمود الغزنوي ، ومنكوبيرتي
— آخر ملوك خوارزم — صنف سيرتاهما بالعربية . لكن أتراك الروم كانوا أول
من ترك العربية وصنفوا تواريخهم بلغتهم العثمانية .

كان عرب الجاهلية يفخرون بذكر ما أثر أسلافهم وأيامهم وأنسابهم . وكان
سمرهم يجري على رواية أيامهم ، وإن كان أكثرها مقاتلات قبائل لا شأن لها .
ولم يهتم رواة هذه الأخبار بالتدقيق فيما جرى ، بل دارت حكايتهم على الأسلوب
المتبع في حكايات العامة في كل البلاد ، وكانت ترجح أفعال الأبطال على صنائع
القبائل ، فإن أعراب الجاهلية كانوا مغرورين بأنفسهم ولم يطيعوا أمراءهم إلا
مقهورين بالضرورة .

فغلب الافتخار في الأشعار الجاهلية على مدح القبائل ، ولم يغير الإسلام هذا
التعصب ، فإن شأن الجماعة غلب على أنفس المؤمنين ، ومع ذلك زاد الإسلام أهمية
الشخص ، لأن الثقة بالأحاديث المروية عن النبي ، التي جرت عليها حياة المسلمين ،
كانت متعلقة بالثقة بالرواة . لذلك كان علماء المائة الثانية يجمعون الأخبار عن حياة

الصحابة والتابعين ، وقد صنفوها في كتب الطبقات ، ونبههم الفقهاء والأدباء
بؤلفون طبقات أهل المذاهب والشعراء والنحاة واللغويين .

وأما الصحابة فكان العلماء يُعنون بما حدثوا عن رسول الله وإن لم يرووه إلا
مرة واحدة ، ولكن الأدباء كانوا يرتبون الشعراء على قدر شعرهم ويبحثون عما
سبق إليه المتقدمون فأخذوه عنهم المتأخرون^(١) ، وعن نقائضهم مع من جرى في
ميدانهم ، فلم يجدوا في أخبار شعراء الجاهلية إلا ما قاله الشعراء عن أنفسهم في
الأشعار وما أنشأ الرواة فيها ، وما نُقل إليهم من أخبار الأجيال السابقة خصوصاً
ما ذكره العلماء عن الشعراء الجاهليين . وأما الأدباء والعلماء فأخبروا أصحابهم بما
أخذوه عن مشايخهم وما صنفوا من خزائن العلم ، وربما رووا شيئاً من خلقهم
وأخلاقهم ، مثل علماء بلاد الروم الذين لم يغفلوا عن البحث في أخلاق السلف
وقل ما يروى عن أحوال حياتهم غير العلمية .

وأما أخبار أيام العرب فنجد فيها الأبطال يقصّون كثيراً مما جرى لهم في
الغزوات يقولون : فعلت وفعلت . وكثرت الأخبار على هذا الأسلوب في سيرة
النبي وأخبار المغازي والفتوح . وقل ما نجد من هذا الطراز في كتب الطبقات ،
ولكنه أصل للحكاية عن نفس الإنسان وأحواله وتجاربه . ومنه ما رواه محمد
ابن سعد في كتاب طبقات الصحابة والتابعين^(٢) عن شيخه الواقدي ، مؤلف
كتاب المغازي ، في ملاقاته يحيى بن خالد البرمكي وزير هارون الرشيد . كان
الواقدي يتجر بالدينق ، ولكنه صرف معظم أيامه في البحث عن مشاهد المدينة
وأخبار النبي فلم يصلح في تجارته وكثيراً ما ضره الدين . فخرج أمير المؤمنين
هارون الرشيد في بعض السنين فورد المدينة ، فقال ليحيى بن خالد : ابتغ لي رجلاً
عارفاً بالمدينة ومشاهداً . قال الواقدي : فسأل يحيى بن خالد ، فكلّ دله على ،
فبعث إلى فأتيتّه ، وذلك بعد العصر ، فقال لي : يا شيخ ! إن أمير المؤمنين ، أعزه الله ،

(١) انظر كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة

(٢) ج ٥ ص ٣١٤

يريد أن يصلي عشاء الآخرة في المسجد ، وتغضى معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا
عليها وعلى الموضوع الذي يأتي جبريل عليه السلام ، وكن بالقرب ، فلما صليت عشاء
الآخرة إذا أنا بالشموع قد خرجت ، وإذا أنا برجلين على حمارين . فقال يحيى :
أين الرجل ؟ فقلت : هانذا . فأتيت به إلى دور المسجد فقلت : هذا الموضوع الذي
كان جبريل يأتيه . وحكى الواقدي أنه دلهما على المشاهد مشهداً بعد مشهد . فجعلنا
يصليان ويجهدان في الدعاء ، ثم عزم هارون على الرحلة إلى مكة فأذن يحيى بن خالد
له بالانصراف بعد أن أصبح وقال له إن أمير المؤمنين أعزه الله لم يزل باكياً ، وقد
أعجبه ما دلته عليه ، وقد أمر لك بعشرة آلاف درهم ، فإذا بدرة مبدرة قد دفعت إليه ،
ودعاه أن يلقاه حيث كان واستقر به الدار . فحكي الواقدي أنه قضى دينه واتسع ،
ثم إن الدهر أعضه ، فقالت له زوجته : إن وزير أمير المؤمنين قد سألك أن
تصير إليه . فرحل عن المدينة وأتى العراق ، فسأل عن خبر أمير المؤمنين
فقالوا له هو بالرقّة . فأراد الانصراف إلى المدينة يائساً عن لقائه ، ثم عزم على
الرحلة إلى الرقة وقد قلّت نفقته ، فلما ورد الرقة صعب عليه طلب الإذن على
يحيى بن خالد وعزم على الرجوع إلى المدينة . فلقى يوماً صاحباً من أصحابه وهو بكار
الزبيري وقد ولاه أمير المؤمنين قضاء المدينة فأدخله إلى يحيى بن خالد فأحسن
عليه . فلم يزل الواقدي يمدح سخاء البرمكي . فما أحسن هذه الأخبار عما وقع
له من مشاق الطريق ، والخوف والغم والتفرج بعد دخوله على الوزير . ولا شك
أن الواقدي نفسه أخبر بها أصحابه ، وقد روى الحديث عنهم أحمد بن مسبح ،
وروى عنه حديثاً آخر مما حكاه الواقدي في وقائع عمره . وهذه الحكاية ليست فيما
دارت عليه به تصاريح الأيام بل هي من الأحاديث عن التفاضل في السخاء التي
كثرت في كتب الأدب . وقد جمعها الدارقطني المحدث المشهور في كتاب
الأسخياء^(١) ، ورواها السمعودي في مروج الذهب^(٢) عن ابن أبي الأزرهر محمد

(١) انظر طبعة سليمان حسين في : Journal Asiatic Society Bengal N.S. XXX,

1934 . N. XI

(٢) المطبوع على هاشم تايخ ابن الأثير (مصر ١٣٠٣) ج ٩ ص ٤٠

ابن مزيد الأديب والمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٣٢٥^(١)، عن أبي سهل الداري . وقد أخذ هذا الحديث عن المسمودي : ابن خلكان في كتاب الوفيات^(٢) ، والياقبي في مرآة الجنان (ج ٣ ص ٣٨) ، والمرضى في شرح كتاب الإحياء للغزالي (ج ٨ ص ١٨٣) ، ولعل ياقوتاً أيضاً أخذه عن المسمودي في إرشاد الأريب (ج ٧ ص ٥٧) ، وإن لم يُسمَّ إلا أبا سهل الداري . واختلفت رواية أحمد ابن المسبح عما حكاه أبو سهل في بعض الدقائق ، ولكن لا شك أن الواقدي نفسه حكاه لأصحابه . فقد عرِفَ في أخلاق الواقدي أنه كان من الأسخياء لا يُعنى بجمع الأموال وضبطها بل يطلق يديه بما ملك ، فضاقت حاله لما انتقل إلى بغداد في أواخر أيام شعبان فشكت زوجته قصر اليد عن تهئية حوائج العيد . وكان للواقدي صاحبان أحدهما من بني هاشم ، فشكا إليه الواقدي ضيقه فأرسل إليه كيساً مختوماً فيه ألف درهم . فلما ورد الكيس بيته كتب إليه صاحب الآخر يسأله عطاء لحوائج العيد . فأرسل إليه الكيس ، وبات في المسجد يخاف عتاب زوجته . فلما رجع إليها وحكى لها ما صنع استحسنت ما كان منه ، ثم رد الهاشمي الكيس إليه وهو مختوم وقال : إني كنت أرسلت لك كل ما في بيتي لما سألتني ، فكتبتُ إلى صاحبنا أسأله القرض فقبلتُ منه نفس كيسي . فعزم الأصحاب أن يفرقوا الدراهم ويعطوا زوجة الواقدي قسماً خاصاً لسخائها . وحكى ابن سعد أن يحيى بن خالد لما سمع ما وقع أعطاهم عطايا جزيلة . وحكى أبو سهل أن الخليفة المأمون جزاهم على سخائهم .

ونجد الحديثين مرويين عن الواقدي ، وهو يحدث عن نفسه في كتاب الأسخياء للدارقطني (ص ٨٩ — ٩٣) وفي تاريخ بغداد للخطيب (ج ٣ ص ١٤) ، وهما رواهما عن أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري الأديب المتوفى

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ١٢٧

(٢) طبعة مصر ج ١ ص ٦٤

(٣) انظر ما طبع من الحكايات في ذيل كتابي G.A.L ص ٤٦

سنة ٣٢٨^(١) . ولم يأخذ الخطيب الحديث عن الأنباري نفسه بل من المعاف بن زكريا الجري ، ولعله رواهما في كتابه « المجلس الصالح » غير المطبوع إلى الآن^(٢) . واختلف الحديثان عند الدارقطني والخطيب في كثير مما رواه ابن سعد والمسمودي ، فيظهر أن روايتهما غير صحيحة ، فإنها لم يحكما شيئاً عن زيارة يحيى بن خالد المدينة وقالوا إن الواقدي كان سمع مدح سخاء البرمكي ، وكان حناطاً بالمدينة ، وفي يده مائة ألف درهم للناس يُضارب بها ، فتلفت الدراهم ، فشخص إلى العراق يقصد يحيى ابن خالد ، فانس الخدم والحجاب يسألهم أن يوصلوه إليه ، فقالوا : إذا قدم الطعام إليه لم يُحجب عنه أحد . فوجدنا في الحكاية حيلة من حيل قصاص العامة يزيد تشوق السامعين ، فإنه قال : لما رفع الطعام دنوتُ منه لأقبل رأسه ، فلما صرتُ إلى الموضع الذي يركب منه لحقني خادم معه كيس فيه ألف دينار ، فقال : الوزير يقرأ عليك السلام ويقول استعن بهذا على أمرك وعد إلينا في غد . فأخذته وانصرفت ، وعدتُ في اليوم الثالث فأعطيت مثل ما أعطيت في اليوم الأول والثاني . فلما كان في اليوم الرابع أعطيتُ الكيس كما أعطيت قبل ذلك ، وتركني بعد ذلك أقبل رأسه وقال : إنما منعتك ذلك لأنه لم يكن وصل إليك من معروف ما يوجب هذا ، فالآن قد لحقك بعض النفع مني . ثم أمر البرمكي غلامه أن يفرش داراً من دياره ويعطيه مائتي ألف درهم ويقضى دينه بمائة ألف ويصلح شأنه بمائة ألف ، وأمر بتجهيزه فشخص إلى المدينة فقضى دينه ، ثم رجع ولم يزل في ناحيته .

فرايتُ أن الرواية الثانية تختلف كثيراً عن الأولى . ويظهر أن الحكاية عن حياة الواقدي لم تثبت على أصلها ، وكانت تجري على أفواه الرواة والقصاص فرووها على ما ظنوا أنه يحسن لدى السامعين .

(١) انظر فهرست ابن النديم ص ٧٥ ، وكتاب النثر الفقي في القرن الرابع لزكي مبارك ص ٢٥٤

(٢) في دار الكتب الظاهرية قطعة من كتاب المعاف (من المجلس الثامن والأربعين إلى المجلس الثاني والسبعين) مخطوط أدب رقم ٣٠ ، ولم أجد فيها هذا الحديث . (المنجد)

إبراهيم
الموصلی

أما أخبار إبراهيم الموصلی ، أستاذ الموسيقى المشهور في أيام الخليفة المهدي ، وابنه إسحاق التي حدثنا عن نفسها فنجد فيها أسلوباً أكثر إتقاناً مما في أخبار الواقدي . وقد رتبها حفيد إبراهيم حماد ، ورواها لمحمد بن مزید المذكور . ورواها أيضاً أحمد بن إسماعيل عن عمه إسحاق ، ولم يصل إلينا إلا ما اختصر منها أبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني (الطبعة الثانية ج ٥ ، ص ٢ ، وما بعدها) . ولا يظهر مما نجد في كتاب الأغاني أن كانت أخبار إبراهيم مروية على حدة أم مع أخبار ابنه . حكى إبراهيم أنه في شبابه سكن الكوفة يحصل العلوم ولكنه لم يستتب في المكتب ، فهرب إلى الموصل . وفيها صحب الفتیان واشتبهى الغناء . ثم انتقل إلى الري يتعلم الغناء الفارسي الذي كان مشهوراً في أيام بني أمية وأخذ المغنّون بالدينة . وحكى إبراهيم ما جرى له في أوائل دخوله دار الخلافة لا يخفى ما كان فيها من الفاحشة . وقد كان الخليفة المهدي أذن له في مسامراته ليلتذ بنائه . ولكنه نهى أن يصاحب ابنه موسى وهارون خوفاً أن يأخذا عنه ذوق الخمر والفسق . فلما بلغه أنه دخل عليهما وشرب معهما ضربه ثلاثمائة سوط ، وقيده وحبسه . وهذه نبذة مما حكى عن نفسه (١) .

قال أحمد بن إسماعيل في خبره ، قال عمي إسحاق : فحدثني أبي أنه كان مع موسى وهارون في زهرة لها ومعهما أبا ن الخادم ، فسعى بهما وبني إلى المهدي وحدثه بما كنا فيه ، فدعاني فسألني ، فأنكرت ، فأمرني فجرت ففُضِرْتُ ثلاثمائة وستين سوطاً ، فقلت له وهو يضربني : إن جرمي ليس من الأجرام التي يحل لك بها سفك دمي ، والله لو كان مرء ابنيك تحت قدمي ما رفعتها عنه ولو قُطِعَتَا ، ولو فعلت ذلك لكنت في حال أبان الساعي العبد . فلما قلت له هذا ضربني بالسيف في جفنه فشجّني به وسقطت مغشياً على ساعة ، ثم فتحت عيني فوقعت على عيني المهدي فرأيتهما عيني نادم . وقال لعبد الله بن مالك : خذه إليك ! قال : وقبل ذلك تناول عبد الله بن مالك السوط من يد سلام الأبرشي ففُضِرَني ،

(١) انظر كتاب الأغاني ج ٥ ص ١٦٠ ... (دار الكتب)

فكان ضرب عبد الله عندي بعد ضرب سلام الأبرش عافية . ثم أخرجني عبد الله إلى داره وأنا أرى الدنيا في عيني صفراء وخضراء [وحمراء] من حر السوط ، وأمره أن يتخذ لي شبيهاً بالقبر فيصيرني فيه . فدعا عبد الله بكباش فذبح وسُلخ وألبسني جلده لسكن الضرب ودفعني إلى خادم يقال له أبو عثمان سميد التركي فصيرني في ذلك القبر ووكل بي جارية له يقال لها جشّة ، فتأذيت بنز عيساباذ (١) وبالبق بذلك القبر ، وكان فيه خلاء استريح إليه ، فقلت لجشّة : اطلبي آخرة عليها فحم وكندر يذهب عني هذا البق . فأتتني بذلك . فلما دخلت أظلم القبر على وكادت نفسي تخرج من الغم ، فاسترحت من أذاه إلى النر فألصقت به أنفي حتى خف الدخان ، فلما ظننت أني قد استرحت مما كنت فيه إذا حيتان مقلتان نحوى من شق القبر تدوران حولي بحفيف شديد ، ففهمت أن آخذ واحدة بيدي اليمنى والأخرى بيدي اليسرى ، فإما على وإما لي ، ثم كفيتهما فدخلتا من الثقب الذي خرجتا منه . فمكثت في ذلك القبر ما شاء الله ، ثم أخرجت منه . ووجهت إلى أبي عثمان الخادم أسأله أن يبيعني جشّة لأكافئها عما أولتني . ففعل ، فزوجتها من حاجب لي ولم تزل عندنا . ثم أخرجني المهدي وأحلفني بالطلاق والعقاق ، وكان يميناً لا فسحة لي فيها إلا أدخل على ابنه موسى وهارون أبداً ولا أغنيهما ، وخبلي سبيلي . فلما مات المهدي وجلس موسى ، ولقبه الهادي ، على كرسي الخلافة لم يتجرأ إبراهيم أن يدخل عليه بل اختفى حتى طلبه الخليفة ، ومن ذلك الحين استقرت حاله . وهو أول من دار الخلافة . ونجد في رواياته شيئاً مما يدل على رفقته وعلى كرامته . من ذلك ما حكى في زيارة الشيطان بيته فأخذ عنه لحناً من أحسن ما غني به (٢) . وظهرت كرامته في حكايته عن لقائه امرأة سوداء بمكة (٣) وهي تبكي وتقول بيتاً على ذهاب زوجها إلى جدة لطلب المعاش ، فرحل

(١) محلة كانت بشرق بغداد منسوبة إلى عيسى بن المهدي . انظر معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٧٥٢

(٢) دخلت هذه القصة (الأغاني ج ٥ ص ١٦٢) إلى قصص ألف ليلة وليلة : طبعة مصر ١٣٠٦ ج ٣ ص ١٦٩ . وقد جعل صلاح الدين المنجد من هذه الحكاية مسرحية قصيرة في كتابه إبليس يغني ، دمشق ١٩٤٤

(٣) الأغاني ٣١ / ٥ (ساسي)

إبراهيم إلى جدة يبحث عن زوجها ، فوجده في المرفأ ، فأعطاه ثلاثة آلاف درهم تكفيه مع زوجته لعشر سنين على أن يرجع إليها ولا يطلب المعاش إلا حيث هي مقيمة .

فلما مات إبراهيم كان ابنه إسحق رئيس المغنين ببغداد ، فحصل مالا كثيرا ، وكان يعلم الجوارى الغناء ويبيعهما ، ومع ذلك لم يزل يشاق إلى تغيير حاله . فتفقّه إلى أن زعم أنه حرى أن يتولى القضاء في مصر من الأمصار ، ولكنه أبى أن يضيع لذة سماعه .

محمد بن مقسم لم يبق إلى يومنا هذا مارواه القرى محمد بن مقسم المتوفى سنة ٣٥٥ في أخبار نفسه^(١) . وجله حدث فيه عما لقيه من الفتن لاختلاف قراءته على القراء المشهورين . وأخباره لا تشبه أخبار الواقدي والموصليين بما يظهر فيها من الوقائع المهمة .

ابن سينا وأما ابن سينا الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٤٢٨ فكانت حياته كثيرة التحول فإنه خدم بعض أمراء بلاد فارس فرأى اختلاف الدول ، وربما امتزج في أمور السياسة ، ولكنه لم يحدث عنها بما كان يجب من الدقائق فلم يحرر إلا مختصرا في شبابه تكممه تلميذه الجوزجاني بتعداد تأليفه ، ونجد هذه الحكاية في أخبار العلماء للقفطي^(٢) ، وفي عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة^(٣) . وقد كان البهقي في تنمية صوان الحكمة^(٤) أتم ما وجد من ابن سينا نفسه بشيء ورد في كتب نانية . وكان أبو ابن سينا يخدم آل سامان ببخارى ، ومع ذلك كان يميل إلى الإسماعيلية الذين نشر اعتقادهم دعة الفاطمية المصرية في بلاد الشرق . لكن ابن سينا كان في شبابه يأبى التقليد فلم يتأثر بما سمع من تذاكر أبيه وأخيه في مذهبهم . وكان حصل علم القرآن

(١) الوافي للصفدي ج ٢ ص ٣٣

(٢) ص ٤٦٣

(٣) ج ٢ ص ٢

(٤) ص ٣٨

وبعض الأدب وهو ابن عشر سنين . فورد الناطلي المتفلسف بخارى ، فأخذ عنه علوم المنطق وما بعد الطبيعة . ثم قرأ كتاب أفليدس والمجسطي . فتمجّب الناطلي مما حلّ من أشكال الكتّابين . ولما توجه الناطلي إلى كركانج رغب ابن سينا في علم الطب فوجده غير صعب . وبرّز فيه في أقل مدّة حتى أخذ ببعض الأطباء يقرأون عليه كتب الطب ، وكان يعالج المرضى ، فاشتهر وهو ابن ستة عشرة سنة حتى استفاد الأمير منصور الساماني بتجاربه . ومع ذلك لم يزل يشغل بمسائل الفقه والكلام والفلسفة ، وكلا تحيّر في مسألة تردد إلى الجامع وصلى وابتهل إلى مبدع الكل ففتح له المغلق ويسر المتعسر ، وكان يشغل الليالي في داره بالقراءة والكتابة فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف عدل إلى شرب قدح من الشراب لتمود قوّته . وتمم ابن سينا أخبار نفسه بتعداد ما ألف من الكتب في شبابه ، ولم يحدث بعد ذلك ، إلا أنه بعد موت والدته دعت الضرورة إلى تولى شيء من أعمال السلطان . فانتقل إلى كركانج ثم إلى نيسابور ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس وإلى غيرها من مدن الشرق ، حتى ورد جرجان وفيها اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، وهو الذي أتم حكايته بما شاهد من أحواله ، وليس بكثير إلا ما عدد من تأليفه والمواضع التي ألفها فيها وبعض تجاربه عند أمراء الشرق . وكان ابن سينا ابن ثلاث وخمسين سنة لما أحسّ أن قوته قد سقطت ، وكان بذلها في الأعمال واللذات . فمات بهمذان وقد أهمل مداواة نفسه . يقول : المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير ، ولا تنفع المعالجة . مات سنة ٤٢٨ .

وشتان أحوال فيلسوف الشرق وماروى أحد معاصريه ، فقيه الأندلس ابن حزم المشهور ، ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ ، مؤلف الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيره من الكتب في الفقه والكلام والزهد . كان أول تأليفه كتاب « طوق الحمامة » الذي يروى فيه ما رأى في شبابه من آثار العشق والحبة في نفسه وفي بعض أصحابه ، فكان كتابه من أشهر المصادر في أحوال أعلى أزمنة العرب في الأندلس . ولد على بن حزم سنة ٣٨٤ بقرطبة . وكان أبوه وزيرا للخليفة هشام الثاني

ومدبرُ أموره المنصور المامرى . وكان آل ابن حزم من المولدين ، أصله من نسل القوط أو الأيبيرية ولم يسلم منهم إلا أبو جده . ولعل ابن حزم ورث عن أجداده ما فيه من ثقافة الإحساس والفهم لحركات نفس النساء ، فازداد ذلك لما نشأ في حرم أبيه يصاحب النساء من الأقرباء والإماء . ولما بلغ أشده وسار في سن الذوق واللذة كان أبوه يُعزل من الوزارة لما طرد محمد المهدي بن المنصور المامرى ، فتوفي أبوه سنة ٣٩٢ ، وهرب ابن حزم عن وطنه لما فتح البربر قرطبة ، فبلغه أن دار أبيه قد أحرق فهم بإعانة بنى أمية على أن يحكموا ، فلحق عبد الرحمن الرابع لما جملة أهل بلنسية خليفة ولكنه لم يفلح ، فإن عسكره انهزم في بلاط غرناطة . وكان ابن حزم معه فأسر ولم يرجع إلى وطنه إلا سنة ٤١٠ . وكانت قرطبة في يد القاسم الجودى أمير مائة ، فلما طرد القاسم تولى الأمر عبد الرحمن الخامس واستوزر ابن حزم فإنه كان يماثله ، ميلاً إلى الأدب ، فلم يستقر أمره إلا سبعة أسابيع ، فقتل عبد الرحمن وأسر ابن حزم ، فمأس بعد ما أطلق عن أم وطنه ، فنزل شاطبة ، وفيها ألف حكاية شبابه يصف الحب ومعانيه وأعراضه ، وسمّاها بطوق الحمامة ، وهو من أحسن التأليف في الأدب العربية . ولكن علماءها لم يعقنوا به كثيراً فلم تظهر إلى زماننا هذا إلا نسخة واحدة نشرها بعض أهل الشام ، فعرف المستشرقون قيمة هذا الكتاب خصوصاً لحل مسألة تأثير الشعر العربى في غزليات الفرنج في المصور الوسيطة . ولعل النسخة الشامية مختصرة . ولعل بعض المصنفين المتأخرين قد استفادوا برواية أتم منها ، فإن لسان الدين الخطيب حدث في تاريخ الأندلس (طبع رباط ١٩٣٤ ، ص ١٢٤ - ١٢٦) أن ابن حزم رأى بنفسه رسوم دور أهله ببلاط مغيث في الجانب الغربى من قرطبة وقد احت وطهست أعلامها ، ولكن ابن حزم قال في طوق الحمامة إن بعض الواردين من قرطبة أخبره بما رآه من الخراب . ولعل ابن الخطيب كان استفاد من كتاب سابق لابن حزم اختصره في طوق الحمامة ، أو لعله قرأ نسخة أتم من التى نشرت . ويظهر مما قيل في تصنيف الرسالة أنه لا يحكى فيها دقائق حياته على تواتر الأيام بل

يذكر تجارب نفسه فترى نشوء فواء الروحانية وإحساسه ، ولم يوجد في آداب المتأخرين كتاب يماثل طوق الحمامة على كثرة التقليد في تصانيفها ، ولذلك بقى كالدرة اليتيمة .

وأما علماء المصور بعد المائة الخامسة فقد كثر بينهم من أخبرنا عن تحصيله العلوم وتصانيفه ، فلنذكر منهم بعض الأماثل ، فقد أخبر عن نفسه على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ ، مؤلف تاريخ حكماء الإسلام ، ووشاح الدمية في شعراء عصره المشهور بتاريخه المسمى بشارب التجارب (انظر كشف الظنون ، طبع استامبول ، ج ٢ ، ص ١٦٤٦) الذى ضاعت نسخته ، ومنه نقل الرواية العلامة ياقوت في إرشاد الأريب (ج ٥ ، ص ٢٠٨) فقد أخبر البيهقى عما جرى له إلى أن بلغ تسماً وأربعين سنة ينسج الحكاية بمختار الألفاظ ، وقد بدأها بنفسه يرفعه إلى آدم ، ومن أسلافه خزعة بن ثابت ذو الشهادتين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (طبقات ابن سعد ، ج ٤ ، ص ٦١) ، فهو من أشرف بيونات الإسلام ، وقد نزل أهله قسبة سبزوار ، من ناحية بهق ، في نواحى نيسابور ثم رحلوا إلى ششتمذ من قرى تلك الناحية ، وكان لأبيه فيها ضياع . وتعلم في شبابه لغة الفرس وبها صنف تاريخ بهق المشهور ، وكتاب حصص الأصفياء في قصص الأنبياء على طريق البلغاء ، وكتاب الرسائل ، وكتاب عقود المضاحك ، وكتاب خصائص الكبراء . ولم يبق منها أثر إلا التاريخ ، ومع ذلك فقد حصل علوم العربية في الآداب والأحكام والحكمة والحساب . وافتخر بأنه سمع الحديث في ثمانين بلدة عن ألف ومائتى محدث ، وله شعر أورد بعضه في كتاب الوشاح ، وكان متسكلاً على غنى أهله ، فكان يشتغل بالتصنيف . ولم يتول منصباً إلا مرة ، فإن صهره ، وهو والى الرى ، ولاه سنة ٥٣١ قضاء بهق ، فبخل بزمانه وعمره أن ينقعه في مثل هذه الأمور ، ورأى ما رآه قبل شريح قاضى عمر بالكوفة أن نصف أهل بلده كرهوه ، فاعتزل عنه وانتقل في خراسان من قسبة إلى قسبة إلى أن ألقى الفضا في نيسابور سنة ٥٤٩ ، وأكرم أهله وأكبرها ، وكان يعقد المجلس في يوم الجمعة بجامعها القديم

على بن زيد
البيهقى

يوم الأربعاء في مسجد المرتب ، وفي يوم الاثنين في مسجد الحاج ، ولم يرجع إلى بلده إلا مرة فإنه لما عاد إلى بيته سنة ٥٣٦ هـ أزعجه فيها حسد الأقارب فخرج منها خائفاً .

ابن الجوزي ومن معاصريه عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي البغدادي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . صنف أخبار نفسه في الرسالة المسماة بلفظة الكبد في نصيحة الولد التي يوصي بها ابنه أن يقلده في حياته . وكان ابن الجوزي من الأشراف ، كالبيهقي ، رفع نسبه إلى أبي بكر الصديق ، وكان في شبابه اعتزل عن الدنيا وانصرف إلى تحصيل العلوم ، فباع ما ورث عن أبيه من العقار ليشتري الكتب من ماله ، وكان يتمصب في تصانيفه لمذهب أحمد بن حنبل أشد التمعص ، فعارضه كثير من أصحاب المذاهب الأخرى . وكان يعقد مجالس الوعظ فاشتهر بها في دار الخلافة . ولما ورد ابن جبير الرحالة الأندلسي ببغداد سمع وعظاً له بين بدي الخليفة وحرمة ، وافترخ في أواخر اللفظة . أنه دعا أكثر من مائة ألف رجل إلى سبيل الله ، وأوصى أكثر من عشرة آلاف شاب بالاعتزال عن لذات الدنيا . وكان لا يدخل طريق المتصوفة ، فلا نجد في أخباره شيئاً من أحوالهم .

الحكيم الترمذي وأما أخبار الصوفية منذ المائة الرابعة فكثير فيها ذكر أحوالهم الباطنية على حكاية ما جرى لهم في حياتهم الظاهرة ، ولم يبق لنا من أخبار المتصوفة القدماء عن أنفسهم إلا أخبار الحكيم الترمذي المتوفى سنة ٢٨٥ هـ في نسخة واحدة كانت لإسماعيل صائب أفندي الاستانبولي ، وهي الآن في مكتبة (فاكتة) اللغة والتاريخ والجغرافية في أنقرة ، ولم تطبع إلى الآن . وأما المتأخرون فذكروا أخباراً عن رياضتهم وحالتهم وخوارق العبادة ومنهم خصوصاً ابن عربي الصوفي المشهور المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ، وقد أخبر عن نفسه في رسالة في مناقحة النفس ، وفي مواضع كثيرة من الفتوحات المكية فهو غير خارج عن دائرة المقامات والتجليات .

ولكن ظهر للمسلمين من أخرجهم عن مخاوف التعارض بين أهل الاعتقاد التقليدي والمكاشفات الساحية لحدود الدين ، وهو أكبر المتكلمين في العصور الوسطى محمد الغزالي . وقد ترك لنا أخباراً عن نفسه متقنة أحسن الإتيان . وكان

الغزالي من أشهر فقهاء زمانه يدرس في المدرسة النظامية ببغداد من سنة ٤٨٤ إلى سنة ٤٨٧ هـ ، وصنف كتباً في الفقه مشهورة إلى الآن ، ولم يكتب منذ شبابه بتقليد مشايخ مذهبه بل كان يجتهد بنفسه ، فاستغرق في طلب الكلام والفلسفة ، وعندما قتل صاحبه الوزير نظام الملك سنة ٤٨٥ هـ ، قتله بعض الباطنية ، أخذ يقرأ كتبهم ورد عليهم برسالتين يقرر بأن ما قالوا في الإمام الغائب ووجوب الطاعة له ولدعائه يخالف اعتقاد الإسلام كل الاختلاف ، وكان بذل قواه لقراءة كتب أصحاب المذاهب والنحل ، فيأس من إدراك المعرفة الصحيحة لما رأى تناقض الاعتقادات ، فاعتزل عن التدريس واستناب به أخاه ، وقصد بيت الله الحرام في ذي الحجة ٤٨٨ هـ ، فدخل دمشق سنة ٤٨٩ هـ فلبث فيها أياماً يسيرة على قدم الفقراء ، ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة ، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع ، فلما ظهر صيته وسأله العلماء أن يعقد لهم مجلساً فارق دمشق وأخذ يطوف في البلاد ، فدخل الديار المصرية ، ثم توجه إلى الإسكندرية يزور المشاهد والترب والمساجد ، يروض نفسه ويكلفها مشاق العبادة ، ثم رجع إلى بغداد وعقد بها مجالس الوعظ ، وقد كان صنف في هذه السنين كتابه في إحياء علوم الدين ، وحدث به في أوائل سنة ٥٠٠ هـ وقد تولى نحر الملك ابن نظام الملك ولاية وطنه خراسان للسلطان محمود ، فدعاه إلى المدرسة النظامية ببغداد ، فأطاعه الغزالي ، وصنف رسالته «المنقذ من الضلال» يبين مادعاه إلى الرجوع إلى التدريس بعد ما ترك رذائل الدنيا وراء ظهره ، ويحكي عن تجاربه من تفقه في الشباب والشكوك التي تورط فيها بقراءة كتب الفلاسفة والباطنية إلى أن استراحت نفسه في طريقة المتصوفة .

ألف الأستاذ هنريك فريك H. Frick سنة ١٩١١ رسالة يشبه فيها للنقد من الضلال بكتاب شيخ النصارى المشهور أوغستين في أحوال نفسه^(١) ، وتبعه في ذلك أمين الريحاني سنة ١٩٢٣ في كتابه «نور الأندلس» . ولكن رغم تشابه كتابي

(١) Augustini Confessiona .

الغزالي وأوغستين في غرضهما ، فشئان ما بينهما في إدراكه . فإن أوغستين النصراني كان استغرق في خصائص المسيح فوجد فيها شرف النفس النصرانية الجديد ، ولكن الغزالي لم يخرج عن فرائض الإسلام بعد ما سلك سلوك الزهاد وأطلع على حالات المتصوفة . وأظهر أوغستين ذخائر حياته الباطنية لقراء كتابه يظهرون أن يتبعوه في سبيله ، ولكن الغزالي لم يقصد في تصنيفه إلا اعتذاره في رجوعه إلى الدنيا ، وكان المؤلف النصراني نقي حكايته بصفات مخالفيه وتناقضهم ، ولكن الغزالي لم يرب كتابه على درجات حياته الظاهرة بل على درجات التمييز بين الملل والنحل والطريقة المهادية إلى أصحاب الديانات ، فتبجح كثير من المؤلفين كتاب أوغستين في المغرب في ذكر أخبار أنفسهم ولكن المنقذ بقى واحداً في جنسه .

أسامة
ابن منقذ

ولم يكن العلماء وحدهم هم الذين صنفوا في أخبار أنفسهم ، ففي المائة الخامسة نجد رجلين من أهل الدنيا فعلا ذلك : أولهما الفارس أسامة بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤ . كان والده أمير شيزر ، وهو حصن على العاصي في شمال الشام . وكان أسامة قد أخذ في شبابه علم الأدب عن معلم مشهور ، وقال شعراً جيداً ، وصنف كتاباً في الأدب ، وأشهر تأليفه « كتاب الاعتبار » صنفه وهو ابن تسعين سنة ، ونقل فيه كثيراً مما رآه في عمره الطويل من الأمور وما حمل نفسه عليه من المخاوف . وكان أبوه يدافع عما ورث عن أجداده كثيراً من أصراء الإسلام والنصارى أهل الصليب وخصوصاً الباطنية ؛ فإنهم حاصروا حصن شيزر سنة ٥٠٨ وكادوا أن يفتحوه ، فضجر والده واعتزل الإمارة واستناب أخاه عز الدين أبا الماساكر ، فخرج ابنه أسامة عن وطنه سنة ٥٣٣ ، وبالحكاية عن خروجه ابتداء كتابه . ولم يبق لنا منه إلا نسخة واحدة ، وهي ناقصة الأوائيل ، ولم يذكر أسامة شيئاً عن تسع السنين التي خدمها قبل ذلك عند الأمير أنابك زنكي في الموصل ، وقال قليلاً في ثمانين السنين التي أقام بها في دمشق وشهد عدة حروب ، ومنها سار إلى مصر وشهد فيها الحروب بين بني فاطمة وأعدائهم في الديار المصرية بينهم وبين أهل الصليب في فلسطين . وما نظم أسامة ما جرى له على تواتر الأيام ، بل حكى عن الاعتبارات على ما خطر بباله من

بلايا نفسه وما سمع من غيره ، ومع ذلك لم يقتخر بشجاعته ، وإن ذكر كثيراً من صنائع عجيبة رآها في أصحابه ، ومدح شجاعة النساء من أقربائه ، ومنها ما حكاه عن محاصرة الباطنية شيزر : فإن أحد بني عمه كان قد هم أن يهرب من الحصن ، فدخلت قريبة له عليها زردية وخوذة ومعهما سيف وترس ، فوضعت الخوذة فقالت له : أي شيء نويت تعمل ؟ قال : آخذ ما قدرت عليه وأنزل من الحصن بحبل وأعيش في الدنيا ، قالت : بدس ما تفعل ، تحلى بنات عمك وأهلك للحلاجيين وتروح ، أي عيش يكون عيشك إذا افتضحت في أهلك وانهمزت عنهم ؟ أخرج قاتل عن أهلك حتى تقتل بينهم ، فعمل الله بك وفعل . فتمتته من الحرب ، وكان من الفرسان المدودين بعد ذلك . وفي بعض تلك الأيام أخذت والدته أخاً له وأجلستها إلى روشن يشرف على الوادي وجلست إلى بابه وقالت إذا رأيت الباطنية قد وصلوا المينا رميتها إلى الوادي ، فأراها قد ماتت ولا أراها مع الفلاحين والحلاجيين مأسورة . وحكى أسامة أيضاً كثيراً من عادات الفرنج وأخلاقهم فإنه كان يصاحبهم منذ شبابه ، وأعجبه ما رأى من تعصبهم لدينهم . وكان أبوه قد دعا أسيراً منهم في شيزر إلى الإسلام وزوجه امرأة من قوم صالحين ، فهرب ذلك الرجل مع زوجته وولدين له إلى أفامية ، وهي في يد الفرنج ، وتمصر هو وولده بعد الإسلام والصلاة والدين ، وكان أبوه أرسل جارية ممن غنم من الفرنج إلى الأمير مالك بن سالم صاحب قلعة جمبر سهماً من الفتيمة ، فأعجبته وأخذها لنفسه ، فولدت له ولداً سماه بدران . فحمله أبوه ولي عهد ، ثم كبر ومات أبوه فتولى بدران البلد والرعية وأمه الأميرة الناهية . فواعدت قوماً وتدلّت من القلعة بحبل ومضى بها أولئك إلى سروج ، وهي إذ ذاك للأفرنج ، فتزوجت بإفرنجي إسكاف وابنها صاحب قلعة جمبر . وذكر أسامة أن كل من هو قريب العهد بالبلاد الأفرنجية أجنى أخلاقاً من الذين قد تبدلوا وعاشروا المسلمين ، فإنه كان يزور بيت المقدس وهي في أيدي النصارى ، وكان له أصدقاء من الداوية يخلون له مسجداً صغيراً قريباً من المسجد الأقصى يصل فيه ، فهجم عليه يوماً ، وهو يصلي ، واحد من الأفرنج ، ورد وجهه إلى الشرق قائلاً : كذا صل . فدخل

عليه الداوية وأخرجوا الرجل واعتذروا إليه قائلين : هذا غريب وصل من بلاد الفرنج في هذه الأيام ، وما رأى من يصلى إلى غير الشرق . وأخذ أسامة على النصارى ما رأى عندهم من عدم النخوة والفيرة ، فقد كان الرجل منهم عثى هو وأمراته فيلقاه رجل آخر يأخذ يد المرأة ويمتل بها ويتحدث معها ، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث ، فإذا أطالت الحديث تركها مع المتحدث ومضى إلى شأنه .

وذيل أسامة كتابه بباب في أخبار الصالحين وما شهد من عجيب العلاجات ، وبفصل مما حضره من الصيد والقنص والجوارح . وقد كان أسامة في نفس كتابه حكى كثيراً مما شاهد في الحيوان خصوصاً الخيل ، وذكر أن فيها الصبور كالرجال وفيها الخوار . وكذلك فإنه رأى في دمشق جرو أسد قد رباه سباع ، انهزم لما حمل عليه خروف ينطحه .

وتشابه ذكريات أسامة ، في كثير من أقسامها ما حكاه لبيانوس المؤلف الأنطاكي في كتابه المشهور الذى قص فيه كثيراً من دقائق حياة أهله ، والأمراض التى أصابتهم ، وما شهد من أمور الجن والسحر . ومع ذلك فقد كثرت في كتاب أسامة أخبار تدل على أحوال أهل زمانه ، فلذلك اهتم به العلماء وطبع مرتين في أوروبا وأمريكا ، وترجم إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية .

ومن معاصري أسامة : عمارة بن علي الحكيم . صنف كتاباً في سيرة حياته ثمقه بالألفاظ الشاذة وبالسجع ، ولكنه لم يأت بما يشابه كتاب أسامة من الأخبار المهمة . ولد عمارة في حدود سنة ٥١٥ في مدينة مرطان من وادى وصاع في تهامة اليمن ، فطلب العلم منذ سنة ٥٣٢ في مدينة زبيد ، فترها أديباً يشتغل بالتجارة . فلما حج سنة ٥٤٩ سـيره قاسم بن هاشم ، صاحب مكة ، رسولا إلى الديار المصرية ليخبر الخليفة الفائر بن الظافر والوزير الصالح بن رزيك بأنه قد ولى الإمارة . ولما حج عمارة سنة ٥٥١ أعاده القاسم في رسالة إلى مصر ، فاستوطنها ولم يفارقها . وكان يصاحب الصالح وغيره من أمراء الدولة الفاطمية . فلما وصل السلطان صلاح الدين الديار

عمارة البقي

المصرية مدحه ومدح جماعة من أهل بيته ، ولكنه لم يزل محباً للفاطمين . فاتفق هو وجماعة من الأمراء على مكاتبة الفرنج واستدعائهم لإعانتهم على إجلال ولد العاضد على عرش آبائه ، فكشفت سرهم ، وأفتى فقهاء مصر بقتله وقتلهم . فصلب سنة ٥٦٩ . وقيل إن سبب صلبه مدح قاله في آل فاطمة . وكان عمارة صنف كتاب « النسك المصرية في أخبار الوزراء المصرية » وحكى فيه كثيراً مما شاهد بنفسه ، وروى القصائد التى قالها في مدح الأمراء والوزراء ، أما أوائل كتابه فأخبر فيها عن نسب أهله ، وهم من شرفاء البدو لم يختلطوا قط بأهل الحضرة ، وافتخر خصوصاً بمروءة عمه وخاله وهما من أكرم مشايخ العرب ، وحكى كثيراً من حروب القبائل في بلاده . ولما نزل مدينة زبيد اشتغل بالتجارة ورجح كثيراً لما كان من المحبة بين صاحب مرسى عدن وبين سلطان زبيد ، فكان يتقل من المتاع ما منع إدخاله من بلد إلى بلد . ولم يخل كتابه من حكايات عن صنائع فاحشة غير هذه ، منها أنه حج مرة بسيارة زوجة أمير زبيد وقد كانت في أوائلها جارية مفضية ، فمشتها الأمير فوجد ليلة وهو يطوف فيما حول مبيت السيارة جلاض وعليه هودج . فرأى فيه رجلى امرأتين وبها خلاخل ذهب فزع الخلاخل عن الرجلين واختفى قريباً ينتظر ، إلى أن جاء عبد يقود الجمل إلى المبيت . فسمع في الصباح منادياً يمد عطية لمن يرد الخلاخل . فاستأذن على السيدة وأرضاهما برد ضالتها . وبعد أن أخبر عن عزمه على استيطان مصر خرج في حكاياته عن نسق التاريخ . فلا نعلم كثيراً عن محاولات زمانه فإنه اكتفى في كتابه بإنشاء قصائده ، وتمدح الأمراء على عطاياهم الجزيلة وآخر ما رواه أبيات في مدح خادم من خدم الوزير شاور ، ولعله لم يتم كتابه واختطفه الموت .

أما أمراء الإسلام فليس فيهم من ترك حكاية عن صنائعه مثل كتاب قيصر في محارباته في بلاد الجليين ، أو ذكريات أوغستوس عن تدابير مله في آبدنة أنقرة . وقد صنف من أهل الإسلام بابر ابن حفيد الأمير تيمور ، فاتح بلاد الهند ، ذكريات أفعاله . ولكنه ألفها باللغة التركية . وأما المؤلفون بالعربية فنذكر منهم أبا الفداء أبو الفداء الأيوبي صاحب حماة ، فإنه حكى ما شاهد وما تولى من أمور السياسة في تاريخه الكبير .

وقد جمع العلامة الفرنسي Barbier de Meynard هذه الحكايات وترجمها إلى الفرنسية في المجلد الثاني من Recueil des Historiens des Croisades وكانت حياة أبي الفداء كأسامة مملوءة منذ شبابه بالفوغاوات ، ولكنه جلس في أواخرها على كرسى آباءه بحماة ، وقد ترجم أبو الفداء لنفسه كما ترجم لمعاصريه من الأمراء المهالك المجوبة من بلاد قفجاق والقوقاس ، وإن فضل عليهم كثيراً بنسبه وأدبه . أول ما شاهد من الحروب محاصرة مرقب حصن الصليبية ، وكان ابن ١٢ سنة يجرى مع أبيه محمود المظفر قائد الجند الحوى في العساكر المصرية . وكان أبو الفداء أخذ العلوم عن جمال الدين محمد بن سالم بن واصل قاضي القضاة بحماة ، وترجم له أبو الفداء في سنة وفاته وهي ٦٩٧ . وهو مصنف الرسالة الانبرارورية في المنطق ، ألفها لمنفريد ملك صقلية وقد ورد عليه رسولا لبيرس سلطان الديار المصرية سنة ٦٦١ . ثم أخبر أبو الفداء عن وفاة والده ، وقد بلغ من العمر إحدى وأربعين سنة ، وكان مرضه حرجاً محرقة ، وكان غاوياً برى البندق ، فأراد يوماً أن يرمى النسر فقصد جبل عاروز المطل على قسطون ، وكان ذلك في شدة الحر فعمل من أغصان الشجر كوخاً يجلس فيه ، ومعه أبو الفداء ومملوك له ، فلم يقدر على رمي النسر ، وعادوا إلى حماة فرض الثلاثة وتوفي الوالد ، وأبو الفداء متقطع عنه بسبب مرضه ، فتخالف أخواه في النيابة عن والدهم ، فوكل سلطان مصر المملوك قرا سنقر بناية السلطنة بحماة ، فنزل بدار الملك المظفر ، فقام أبو الفداء وأخوته بوظائف خدمته . وسار أبو الفداء في عسكره لبعض النزوات . ثم استناب السلطان بعده الأمير كتيبغا . واشترك أبو الفداء في قتال التتر ، ثم وعده السلطان بأن يقيمه بحماة ، ولكنه تأخر الوفاء بالوعد لأن السلطان كان يدارى ببعض الأمر . ثم تصدق عليه سنة ٧٠٩ بحماة ومعرة النعمان وبارين . ولكنه اعتزل عن معرة النعمان لبعض الأمراء المعارضين له ، ومع ذلك لم يبسط قدرته في بلاده فتسلى عن نقصان القدرة بحسن الهيئة ، وربما ذكر ما ألبسه السلطان في زيارته مصر من الخلع وما أعطاه من الخيل بسرجهما ولجها . وقد ذكر أن السلطان لما عزم على الرحلة إلى الحجاز سنة ٧١٣ أعطاه

ألف دينار عيئاً برسم النفقة ، وأجاز له أن تسير جماله حيث شاء قدام المحمل أو بعده على ما يراه ، فقابل هذه الصدقات بمزيد الدعاء . فلما خدم السلطان خدمة تامة شكره عليها بأن يشاركه في شمار السلطنة ، فذكر أبو الفداء ما شاهده في ذلك من الرسوم ، فركب حصاناً كامل المدة ، وركب إلى القلعة ومعه كثير من الأمراء ، فلما وصل إلى قرب باب القلعة نزل وقبل الأرض للسلطان وكذلك قبلها لما حضر بين يديه . ولم يذكر أبو الفداء من حوادث السنين الأخيرة في سلطنته إلا أسفاره إلى ديار مصر ، وأنه زار سنة ٧٢٨ القدس الشريف والخليل بعد ما طلب إذناً من السلطان .

ألف علماء المصور بعد المائة السابعة رسائل كثيرة فيما شاهدوا في تحصيلهم ابن خلدون وما تولوه من وظائف ، فلندكر منهم ابن خلدون علامة المغرب المشهور فإنه أخبر في أواخر كتابه « عنوان العبر وديوان المبتدأ المنتبر والخبر » ما شاهد في عمره ، وأضاف إلى حكايته عما جرى له كثيراً من أخبار ماضى أهله والأشمار التي قالها هو أو بعض معاصريه ، وأظهر غلبته على أصحابه في كل ما رواه . وابتدأ حكايته بنفسه الذي يرفعه إلى بيت من عرب حضرموت كانوا من أقباليها . وقد نزل جده خلدون بقرمونة في بلاد الأندلس ، ثم انتقل إلى أشبيلية . وكانت لأهله في ناحيتها ضياع خصبية . ولما ورد أشبيلية سنة ٧٦٣ رسولا من محمد النصري صاحب غرناطة إلى ملك النصارى المتسلط عليها وعده هذا أن يرد إليه ضياع أهله إن أراد أن يخدمه ، وكان أهله خرجوا من أشبيلية لما تسلط عليها النصارى ، وانتقلوا إلى سبتة من بلاد المغرب ، ومنها انتقل أبوه إلى تونس حضرة بنى حفص ، وفيها حصل العلوم ، وخدم الأمير وهو ابن إحدى وعشرين سنة ، ولما وقعت الفتنة بتونس خرج منها ودخل بسكرة ، ومنها دعاه ابن عنان في بنى مرين ليؤليه الوظائف في مدينة فاس . فتحوّل به الأحوال في مدة عشرين سنة ، ثم اعتزل عن الأمور السياسية ونزل قلعة ابن سلامة ، وهي لشيخ من مشيخة العرب ، فصاحبه واشتغل بتأليف التاريخ الكبير ، وعاد إلى تونس سنة ٧٨٠ ، وفيها صنف تاريخ البرابر ، وسار

سنة ٧٨٤ إلى المشرق فاستوطن القاهرة يدرس ويؤلف ، وولاه السلطان برقوق قضاء القضاة المالكية ، فاعتزل بعد سنتين ونزل ضيعة في بلاد فيوم ، ومنها حج سنة ٧٨٩ ، وأتم حكاية عمره سنة ٧٩٧ يدعو على السلطان برقوق . ثم رده السلطان الناصر بعد موت برقوق إلى وظيفته سنة ٨٠١ ، واعتزل عنها مراراً ، إلى أن توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ وهو يتولى القضاء ، فكانت حكاية ابن خلدون من أهم ما صنف علماء العربية في أحوالهم .

طه حسين ولنتمم ما ذكرنا في هذا الفن بما ألفه العلماء المعاصرون في هذا الغرض ؛ فقد ألف طه حسين ، وكان من مشاهير أساتذة جامعة فؤاد الأول بمصر ، حكاية صباه سنة ١٩٢٦ ، وسماها « الأيام » . ولعله أخذ بعض أسلوب كتابه عما حكى المؤلف الفرنسى A. Daudet في كتابه المشهور Le Petit chose ، فإن طه حسين أحب الآداب الفرنسية بعد أن درس في باريس . والأيام سيرة بارعة ، ولعلها الوحيدة من نوعها في الأدب العربى المعاصر . وقد حكى فيها ما لقي من رافة أهله به وعونهم له بعد أن فقد بصره . وحكى كيف حفظ القرآن وبعض المختصرات ، وكيف كان يلتذ بسماع حكايات العامة التى كان يرويها بعض القصاص لأبيه ولأصحابه . فلما بلغ الثالثة عشرة من عمره تبسح أخاً له إلى الأزهر ، فشدا من العلم في الأزهر على طريقة السلف ، وشارك طلبة العلم في ضيق العيش . والكتاب صورة نادرة لطفولة رجل فذ . وقد طار صيت الكتاب في الآفاق ، وكان من أشهر ما نُشر في الأدب العربى الحديث ، وترجم إلى الألمانية والإنكليزية والفرنسية والروسية والصينية^(١) .

محمد كرد على وكان العلامة الدمشقى المشهور رئيس الجمع العلمى العربى محمد كرد على ، قد قص ما جرى له إلى سنة ١٩٢٨ في أواخر الجزء السادس من كتابه « خطط الشام » ، فعاد يحدد الرواية في المذكرات ، وقد طبسح الجزء الأول منها بدمشق في سنة ١٩٤٩ . وهى أوسع ما صنف متكلم بالضاد عن نفسه ومعاصريه بجرأة نادرة .

(١) وترجم الكتاب إلى الأسبانية أخيراً ، ترجمه غرسية غومت . (المنجد)

وقد أحسن في الحديث عن شبابه وحياة أهل بلده في طمأنينة الأيام قبل أن يعمل بالسياسة بعد الحرب الأولى .

ثم غيّر مذهب القلم في الرواية عما جرى له بعد دخوله في الصحافة وانتقاله منها إلى السياسة والبحث . وأكثرت في ذكر صفة من لقيه من رجال القلم والسياسة من العرب والترك وأهل الغرب ، فصور صورة كثيرة الألوان عن حياة الشام ومصر قبل الحرب وبعده ، وعما رآه في أسفاره في بلاد الغرب ، فليستفد منه من أراد تصنيف تاريخ السياسة والاقتصاد في الشرق ، ثم رجع إلى نفسه في الباب الأخير يخبر عن تأليفه من ترجمة روايات فرنسية ومن بنات قلمه الجليلة المشهورة في تاريخ العرب وحضارتها ، فكتابته جدير أن يُشبهه بمذكرات أهل العلم المشهورة في بلاد الغرب^(١) .

هاله (ألمانية)
١٩٥٢

طارل بروكلمان

(١) تذكر هنا ما فات الأستاذ بروكلمان ذكره .

فقد صدر من مذكرات الأستاذ كرد على أربعة أجزاء في دمشق . وخلف - رحمه الله - جزءاً خامساً ما يزال مخطوطاً .

وصدر كتاب حياته للمرحوم الأستاذ أحمد أمين .

وقد كتب فرنتس روزنتال Franz Rosental في هذا الموضوع مقالة طويلة بعنوان « التراجم الذاتية للمؤلفين العرب » ونشرها في مجلة Orientalia سنة ١٩٣٥ .

وقد لحص الدكتور عبد الرحمن بدوى هذه المقالة وتوسع فيها ونشر بحثه هذا في كتابه « الموت والبقية » القاهرة سنة ١٩٤٥ . ويستحسن الرجوع إلى هذا البحث بالإضافة إلى دراسة الأستاذ بروكلمان هذه . (المنجد)

قائمة مؤلفات الأستاذ بروكمن الرئيسية^(١)

(١) تلاحظ فنقل لنا هذه القائمة من اللغة الألمانية صديقنا الدكتور جورج كريمر الأستاذ المساعد في جامعة توبنجن بألمانيا . أما القائمة نفسها فنحن مدينون بها لصديقنا الأستاذ الجليل هـ . ريتز . فلهما الشكر . (المنجد)

١٨٩٠

- ١ - العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير وكتاب أخبار الرسل والملوك للطبري . رسالة الدكتوراة - جامعة ستراسبورغ .

١٨٩١

- ٢ - ديوان لبيد مترجم عن طبعة فيينا ومزود بحواشٍ - القسم الثاني من ديوان لبيد المنشور وفقاً لمخطفات الدكتور أ . هوبر - طبع في ليدن .

١٨٩٣

- ٣ - كتاب تلقيح فهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار ، تأليف عبد الرحمن أبي الفرج ابن الجوزي . رسالة الأستاذية - جامعة برسلو .
٤ - الكلمات اليونانية الدخيلة في الأرمنية - مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG المجلد ٤٧ ص ١ - ٤٢ .

١٨٩٥

- ٥ - المعجم السرياني . مطبوع في برلين .
٦ - كتاب الوفا في فضائل المصطفى عن مخطوط ليدن - مطبوع في ليدن .
٧ - الترجمة الأرمنية عهد الجيمو يونيكا Peogonica - المجلة البيزنطية مجلد ٥ ص ٣٨٥ - ٤٠٩ .

١٨٩٨

- ٨ - تاريخ الآداب العربية ، المجلد الأول ، طبع في فيمار .
٩ - رسالة في لحن العامة للسكسائي ، مجلة الدراسات الآشورية AZ مجلد ١٣ ص ٢٩ - ٤٦ .

- ١٠ — في قواعد علم النبر والعروض في اللغة السريانية — ZDMG مجلد ٥٢
ص ٤٠١ — ٤٠٨ .

١٨٩٩

- ١١ — الآجرومية السريانية . طبعت في برلين .
١٢ — في مؤلفات ابن المقفع المختصة بعلم البيان والبلاغة — ZDMG مجلد
٥٣ ، ص ٢٣١ وما يليها .

١٩٠٠

- ١٣ — كتاب عيون الأخبار تأليف ابن قتيبة ، الجزء الأول — طبع
في برلين .
١٤ — ملاحظات عن علمي النحو والصرف العبراني والآرامي — ZA مجلد
١٤ ص ٣٤٣ — ٣٤٩ .

١٩٠١

- ١٥ — مختصر تاريخ الآداب العربية — طبع في ليبتيك .
١٦ — بيان عربي في جزيرة مالطة — ZDMG مجلد ٥٥ ص ٢٢١ .
١٧ — ترجمة عربية قديمة عن حكاية أصحاب الكهف — أخبار معهد
اللغات الشرقية في برلين MSOS ، السنة الرابعة ، ص ٢٢٨ وما يليها .

١٩٠٢

- ١٨ — تاريخ الآداب العربية ، المجلد الثاني — طبع في ثمار .
١٩ — في علم الأصوات الآشورية — ZA مجلد ١٦ ص ٤٠٢

١٩٠٣

- ٢٠ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثاني ، ستراسبورغ

- ٢١ — فهرست المخطوطات العربية والفارسية والتركية والعبرانية الموجودة
في مكتبة برساو البلدية — طبع في برساو .

١٩٠٤

- ٢٢ — كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ، المجلد الثامن الخاص بسيرة
النساء — ليدن .
٢٣ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الخامسة المصححة والمحققة —
طبع في برلين .
٢٤ — في علم الأصوات العبرانية — ZDMG مجلد ٥٨ ص ٥١٨ — ٥٢٤

١٩٠٥

- ٢٥ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الثانية المزيّدة والمصححة — برلين
٢٦ — في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجعفي — مقالة في كتاب
الدراسات الشرقية المقدمة إلى الأستاذات . نولدكه ، المجلد الأول ص ١٠٩ — ١٢٥ .

١٩٠٦

- ٢٧ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الثالث —
ستراسبورغ .
٢٨ — علم اللغات السامية (مجموعة جوشن goschen ، رقم ٢٩١) —
طبع في ليبتيك .
٢٩ — سحر سرياني يُستسقى به المطر — مجلة علم الديانات ARW ، مجلد ٩
ص ٥١٨ — ٥٢٠

١٩٠٧

- ٣٠ — تاريخ الآداب النصرانية في الشرق : الآداب السريانية والعربية
النصرانية — ليبتيك .

- ٣١ — كتاب المفصل في علم النحو والصرف المقارن للغات السامية ،
المجلد الأول : علم الأصوات والصرف — برلين .

١٩٠٨

- ٣٢ — كتاب عيون الأخبار ، تأليف ابن قتيبة ، الجزء الرابع — ستراسبورغ .
٣٣ — فهرست المخطوطات الشرقية (من دون العبرانية) الموجودة في مكتبة
هنبورغ البلدية . القسم الأول : المخطوطات العربية والفارسية والتركية والمملوكية
والقبطية والسريانية والحبشية . هنبورغ .

- ٣٤ — مختصر كتاب علم النحو والصرف المقارن للغات السامية . برلين .
٣٥ — ترجمة عربية قديمة عن حكاية الشجرة العجيبة — دراسات في تاريخ
الآداب المقارنة مجلد ٨ ص ٢٣٧ .

١٩٠٩

- ٣٦ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة السادسة المنقحة — برلين .
٣٧ — مختصر تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المصححة — لپتسك .
٣٨ — تاريخ الآداب النصرانية في الشرق : الآداب الميريانية والعربية
النصرانية ، الطبعة الثانية المصححة — لپتسك .
٣٩ — ملاحظات مثني عن تاريخ الآداب العربية : مجموعة دراسات مقدمة
للأستاذ ديرنبورغ Derenbourg ص ٢٣١ — ٢٣٥ باريس .

١٩١٠

- ٤٠ — تاريخ الإسلام من بدئه إلى الوقت الحاضر — دراسة في كتاب
تاريخ العالم المنشور بفلوجك — هارتونج ، المجلد الثالث ص ١٣١ — ٣١٩ برلين .

١٩١١

- ٤١ — كتاب المفصل في علم النحو والصرف المقارن للغات السامية ، المجلد
الثاني : علم النحو — طبع في برلين من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٣ .

١٩١٢

- ٤٢ — الآجرومية السريانية ، الطبعة الثالثة المزيّدة والمصححة — برلين .

١٩١٣

- ٤٣ — الآجرومية العربية ، لسوتسين ، الطبعة السابعة — برلين .
٤٤ — صيغ المشابهة في اللغات السامية — ZDMG مجلد ٦٧ ص ١٠٧
— ١١٢ .

- ٤٥ — انسلكوبيدية الإسلام المجلد الأول . المقالات التالية : عبد النفي —
عبد القادر البغدادي — المبدري — الأبيوردی — أبكاریوس — أبو العیناء —
أبو عمرو — أبو الفرج الإصبهانی — أبو فراس — أبو المحاسن — أبو نعيم —
أبو نواس — أبو شامة — أبو عبيد — أبو زيد — عدی بن الرقاع —
المیدروسی — عائشة بنت يوسف بن أحمد الباعونية — الأخضری — الأخفش —
الأعلم أبو الحجاج الشنتمري — علی بن جهم السامی — علی بن ميمون — علی ابن
ظافر — علی خان — آلوسی زاده — الأعمش — الآمدی — الأنباری —
المنحوری — الأنطاکی — عنتر بن شداد — عرب فقیه — الآداب العربية
(مضمّن في مقالة « جزيرة العرب ») — العسكري — الأزهری — البيضاوی —
البیهقي — بختیشوع — الباقلانی — البکری — ابن العبری — البيرونی —
البرزالی — بقطر — البخاری — البلقيني — البوريني — البرزلي — البستي —
ابراهيم بن محمد الدسوقي — داود — الدواني — الدمشقي — الدينوري — الجنابي —
الجواليقي — الجوبري — الجرجاني — الجويني .

١٩١٥

- ٤٦ — الجوهری وترتيب حروف الهجاء العربية — ZDMG مجلد ٦٩
ص ٣٨٣ وما يليها .

- ٤٧ — إقامة الصلاة : مقالة في مجموعة الدراسات المقدمة للأستاذ ساخو Sachau ص ٣١٤ — ٣٢٠ .

١٩١٦

- ٤٨ — علم اللغات السامية (مجموعة جوشن Goeschen عدد ٢٩١) الطبعة الثانية — برلين .
- ٤٩ — النبي والجبيل : مجلة « الإسلام » مجلد ٦ ص ٢٩٨ .
- ٥٠ — في النحو والصرف العثماني التركي — ZDMG مجلد ٧ ص ١٨٥ — ٢١٥ .

١٩١٧

- ٥١ — في قصة يوسف ، تأليف على أقدم نماذج الآداب العثمانية التركية : مجلة رسائل المجمع العلمي الملكي البروسيانى سنة ١٩١٦ ، القسم اللغوى التاريخى ، عدد ٥ — برلين .
- ٥٢ — وثيقة تركية من بلاد المجر : مجلة « الإسلام » مجلد ٧ ص ٣٤٥ وما يليها .
- ٥٣ — محمد ومحمد : ZDMG مجلد ٧١ ص ٢٦٩ .

١٩١٨

- ٥٤ — الآجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الثامنة — برلين .
- ٥٥ — العصبية الوطنية التركية على ضوء التاريخ (خطب جامعة هالة ، عدد ١٠) هالة .
- ٥٦ — النسخة المخطوطة التركية رقم ٢٥ الموجودة في مكتبة جوتنجن : مجلة « الإسلام » مجلد ٨ ص ٢٦١ وما يليها .
- ٥٧ — وثيقة مكينة من أيام الحرب : مجلد « عالم الإسلام » مجلد ٦ ، ص ٣٣ — ٣٩ .

١٩١٩

- ٥٨ — تجديد البناء . خطبة ترحيب بطلاب الجامعة بعد رجوعهم من الحرب العالمية (خطب جامعة هالة ، عدد ١٢) — هالة .
- ٥٩ — دراسات في اللغة العثمانية القديمة الجزء الأول : لغة عاشقباشا وأحمدى . ZDMG مجلد ٧٣ ص ١ وما يليها .
- ٦٠ — وصف صيغ الأفعال التركية عند محمود الكاشغرى : المجلة المجرية « أكلتى سمة » ، مجلد ١٨ ص ٢٩ — ٤٩ .

١٩٢٠

- ٦١ — حكم وأمثال عامية قديمة في تركستان — المجلة المختصة بشؤون الشرق الأقصى ، مجلد ٨ ص ٤٩ — ٧٣ .
- ٦٢ — دراسات لغوية تركية : ZDMG مجلد ٧٤ ص ٢١٢ وما يليها .

١٩٢١

- ٦٢ — وصف لغات الأتراك وقبائلهم في القرن الحادى عشر الميلادى عند محمود الكاشغرى : المجلة المجرية « كوروسى جسومة » المجلد الأول ص ٢٦ — ٤٠ .

١٩٢٢

- ٦٤ — الله والأوثان — أصل التوحيد الإسلامى : مجلة علم البيانات ARW مجلد ٢١ ص ٩٩ — ١٢١ .
- ٦٥ — الدراسات الشرقية في ألمانيا — ZDMG مجلد ٧٦ ص ١ — ١٧ .
- (٣ — منق)

- ٦٦ — الدول الإسلامية : مقالة في كتاب تهذيب تاريخ الدول اشولتس .
القسم الثاني فصل ١٧ ص ١ — ٣٢ .

١٩٢٣

- ٦٧ — الشعر العامي القديم في تركستان الجزء الأول : مجموعة « آسيا »
(المجلد التجريبي) ص ٣ — ٢٤ .
٦٨ — في أوائل تاريخ الطريقة النقشبندية — مجلة « الإسلام » مجلد ١٣
ص ٢٨٢ .

١٩٢٤

- ٦٩ — الشعر العامي القديم في تركستان . الجزء الثاني : مجلة « آسيا مايور »
المجلد الأول ص ٢٤ — ٤٤ .

١٩٢٥

- ٧٠ — الأجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة التاسعة — برلين .
٧١ — الأجرومية السريانية ، الطبعة الرابعة المزيّدة والمصححة — برلين .
٧٢ — ملاحظات لتحقيق كتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي :
مجلة « العالم الشرق » مجلد ١٩ ص ١٨٧ — ١٩٩ .
٧٣ — نصر بن مزاحم أقدم مؤرخي الشيعة : مجلة الدراسات السامية ZS
مجلد ٤ ص ١ — ٢٣ .
٧٤ — قصص عامية قديمة في تركستان : مجلة « آسيا مايور » المجلد الثاني
ص ١١ — ١٢٤ .

١٩٢٦

- ٧٥ — الأحاديث المثالية والروايات الخرافية المختصة بالحيوان في الأدب العربي
القديم . مجلة « إسلاميات » المجلد الثاني ص ٩٦ — ١٢٨ .

١٩٢٧

- ٧٦ — صيغ مسجمة سامية : مجلة الدراسات السامية ZS مجلد ٥
ص ٦ — ٣٨ .
٧٧ — في كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري : مجلة « إسلاميات »
مجلد ٣ ص ٣٢ — ٣٨ .

- ٧٨ — أنسكلو بيدة الإسلام ، المجلد الثاني . المقالات التالية : الفاكي —
فارس الشدياق — الفاسي — الفهري — الفيروزابادي — الفزولي — الحلبي —
ابن عبد ربه — ابن أبي حجلة — ابن عساكر — ابن عطاء الله — ابن أعم —
الكوفي — ابن بطوطة — ابن الجوزي — ابن حبان — ابن حجة —
ابن هشام — ابن إسحاق — ابن كثير — ابن خلكان — ابن قتيبة —
ابن نباتة — ابن السراج — ابن سريج — عمران بن حطان السدوسي —
القاضي الفاضل — الكلابي — كيلة ودمنة — القلقشندي — القليوبي — كمال
الدين — الكراييسي — كرشوني — القسطلاني — القفطي — الكندي —
الكسائي — قدامة .

١٩٢٨

- ٧٩ — فهرست الكلمات التركية الوسطى وفقاً لديوان لغات الترك لمحمود
الكاشغري . ليبتسك
٨٠ — المعجم السرياني ، الطبعة الثانية . هالة ١٩٢٣ — ١٩٢٨ .

- ٨١ - أسماء التصغير والتكبير في اللغات السامية : مجلة الدراسات السامية
ZS مجلد ٦ ص ١٠٩ - ١٣٤ .
- ٨٢ - أصوات طبيعية في اللغة التركية الوسطى : الحوليات المجرية مجلد ٨
ص ٢٥٧ - ٢٦٥ .
- ٨٣ - سريانيات : مجلة ZS ٦ ص ١ - ٤ .
- ٨٤ - ملاحظات في أشعار مليمج بن الحكم الهذلي : مجلة ZS مجلد ٦
ص ٥ - ٩ .

١٩٢٩

- ٨٥ - الأجرومية العربية لسوتسين الطبعة العاشرة - برلين .
- ٨٦ - لغة البلاط الملكي في بلاد تركستان القديمة :
Donum Natalicijum Schrijnen
مطبوع في نيمجن وأوترخت ص ٢٢٢ - ٢٢٧ .
- ٨٧ - ما قال ابن جني في اسم الإشارة المؤنث : مجلة « إسلاميات » مجلد ٣
ص ٣١٩ - ٣٢٤ .
- ٨٨ - ملاحظات لتحقيق نطق اللغة الحبشية الاعتيادي : مجلة ZS مجلد ٧
ص ٢٠٥ - ٢١٣ .

١٩٣٠

- ٨٩ - أثر جديد للغة التركية الجنوبية : مجلة « إسلاميات » مجلد ٤
ص ١٧٠ - ١٨٢ .

١٩٣١

- ٩٠ - كيف يعمل في مفعول الفعل المجهول فاعله في اللغة العبرانية : مجلة علم
العهد القديم ، السلسلة الجديدة مجلد ٨ ص ١٤٧ - ١٤٩ .

١٩٣٢

- ٩١ - ألمانيا والشرق (خطاب ألقاه لسا عين مدير جامعة برسلو) مطبوع
في برسلو .
- ٩٢ - اشتقاقات مصرية قديمة ومناسبتها للغات السامية . مجلة ZS مجلد ٨
ص ٩٧ - ١١٧ .
- ٩٣ - ملاحظات لتحقيق كتاب طوق الحمامة لابن حزم وتفسيره : مجلة
« إسلاميات » مجلد ٥ ص ٤٦٢ - ٤٧٤ .
- ٩٤ - هل يوجد أصل للغات الحامية ؟ . مجلة « أنثروپوس » مجلد ٢٧
ص ٧٩٧ - ٨١٨ .

١٩٣٤

- ٩٥ - في الاشتقاق السامي والمصري القديم : مجموعة مقدمة لماسبيرو
Maspéro . المجلد الأول ص ٣٧٩ - ٣٨٣ القاهرة .
- ٩٦ - أنسكلوبيديّة الإسلام ، المجلد الرابع . المقالات التالية : السعدي -
السيد الحميري - سالم - السكري - الثعالبي - عشاق - الوشاء -
اليقوبى - يوسف خاص حاجب - الرخشري .

١٩٣٥

- ٩٧ - كتابة الحروف العربية بحروف لاتينية واستعمالها للغات العالم
الإسلامي الأدبية الرئيسية - لبيتسك .
- ٩٨ - في معرفة المخطوطات العربية - مجلة الدراسات السامية ZS مجلد
١٠ ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

١٩٣٦

- ٩٩ — تصحيحات كتاب عيون الأخبار تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم
ابن قتيبة الدينوري المطبوع في مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٣ — ١٣٤٩ :
مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق ، مجلد ١٤ ص ١١١ — ١٢٦ .
١٠٠ — أنسكلوبيديّة الإسلام ، المجلد الثالث ، المقالات التالية : لبيد —
المدايني — الميّداني — مقامة — المقرّزي — مثل — الماوردي — الميورقي —
مهرى — ميخائيل صباغ — مسعر بن مهلهل أبودلف — المبرد — محمد مرتضى —
المرتضى الشريف — النجاشي — النهرواني — النسوي — النووي —
المسلمي — الراغب الإصفهاني .

١٩٣٧

- ١٠١ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الأول — ليدن .
١٠٢ — مناظرات عربية على أحساب النصرانية : مجموعة دراسات مقدمة
لـ جوتير Gaithier ص ٩٦ — ١٠٦ الجزائر .
١٠٣ — ملاحظات لتحقيق كتاب أنساب الأشراف تأليف البلاذري : مجلة
ZDMG مجلد ٩١ ص ٣٧٣ — ٣٧٥ .
١٠٤ — ذيل أنسكلوبيديّة الإسلام مقالة « الكاتب » — ليدن .

١٩٣٨

- ١٠٥ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الثاني — ليدن .
١٠٦ — الأجرومية السريانية ، الطبعة الخامسة المزيّدة والمصحّحة — لبيتسك
١٠٧ — اشتقاقات جديدة في اللغة المصرية القديمة واللغات السامية : مجموعة
دراسات مقدمة لألفريدو ترومبتي Alfredo Trombetti ص ١٤٣ — ١٥٤
ميلانو .

١٩٣٩

- ١٠٨ — تاريخ الشعوب والدول الإسلامية — مونخن وبرلين .

١٩٤١

- ١٠٩ — الأجرومية العربية لسوتسين ، الطبعة الحادية عشرة المصحّحة —
ليبستسك .

١٩٤٢

- ١١٠ — تاريخ الآداب العربية ، الذيل الثالث — ليدن .

١٩٤٣

- ١١١ — تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذيل . المجلد
الأول — ليدن .
١١٢ — تاريخ الشعوب والدول الإسلامية ، الطبعة الثانية — مونخن وبرلين
وقد ترجم هذا الكتاب بعد السنة ١٩٤٥ إلى اللغة الإنكليزية (طبع لندن
ونيو يورك) والفرنساوية (طبع باريس ١٩٤٨) والعربية (ترجمة الأستاذين نبيه
فارس ومنير البعلبكي ، طبع بيروت ١٩٤٨) والتركية (ترجمة الدكتور نرت
Nezet في أنقرة) .

١٩٤٤

- ١١٣ — حال البحث عن اللغات السامية ومواضيعه : مقالة في كتاب
« دراسات عربية وسامية وإسلامية » المنشور في ليبستسك ص ٣ — ٤١ .

١٩٤٧

- ١١٤ — ملاحظات شتى في اللغة الكنعانية : مقالة في مجموعة دراسات

مقدمة للأستاذ أ. أيسفيلدت O. Eissfeldt ص ٦١ — ٦٧ هالة .

١٩٤٨

١١٥ — الآجرومية العربية (لسوتسين وبروكمان) الطبعة الثانية عشرة المنقحة — لبيتسك .

١٩٤٩

١١٦ — تاريخ الآداب العربية ، الطبعة الثانية المطابقة للأذبال . المجلد الثاني — ليدن .

١٩٥٠

١١٧ — دراسات حبشية : تقارير في وقائع مجمع العلوم السكسوني ، المجلد ٩٧ العدد الرابع — لبيتسك .

١٩٥١

١١٨ — الآجرومية السريانية ، الطبعة السادسة المزيّدة والمصححة — لبيتسك .

١٩٥٢

١١٩ — تراجم مير علي شير نوائى في حياة بعض المتصوفين التركيين والمعاصرين له ، مقالة في مجموعة « وثائق إسلامية غير منشورة » المقدمة للأستاذ ر. هارتمان ص ٢٢١ — ٢٤٩ ، برلين .

١٩٥٣

١٢٠ — اللغات الكنعانية ومعها الأغاريتية : مقالة في كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » نشره ب. سبولر B. Spuler المجلد الثالث ، العدد الأول ص ٤٠ — ٥٨ ليدن .

١٢١ — اللغة العبرانية : مقالة في نفس الكتاب ص ٥٩ — ٦٩ .

١٩٥٤

١٢٢ — كتاب النحو والصرف التركي الشرقى في لغات بلاد آسيا الوسطى الإسلامية الأدبية — طبع ليدن من سنة ١٩٥١ إلى سنة ١٩٥٤ .

١٢٣ — تاريخ اللغات الكنعانية ومعها الأغاريتية والعبرانية واللغات الأرامية والسريانية والعربية والآداب العربية : مقالات في كتاب « تهذيب العلوم الخاصة بالدراسات الشرقية » السالف الذكر ، المجلد الثالث العدد الثاني والثالث .

نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني

للمستشرق الإيطالي الأستاذ نالينو Nallino (*)

(*) ألقى الأستاذ كارلو القونسو نالينو هذه المحاضرة في المؤتمر الدولي للقانون الروماني الذي انعقد في رومة سنة ١٩٣٣ . وبقيت لم تطبع حتى نشرتها ماريّة نالينو ، بعد وفاته ، مع مقالات آخر له في كتاب اسمه Raccolta di Scritti طبع في رومة سنة ١٩٤٢ ونشره معهد الشرق برومة . وقد نقل هذه المحاضرة بإذن من الآنسة ماريّة ومن معهد الشرق ، الأستاذ الدكتور محمد حميد الله ، ثم عرض الترجمة على الآنسة ماريّة فنظرت فيها ووافقت على نشرها .

وفي هذا الموضوع يستحسن أن يراجع

M. Hamidullah, *Influence of Roman Law on Muslim Law*

ظهر في نشرة (حيدرآباد أكاديمي ، المجلد السادس ، ١٩٤٣) .

وكذلك :

Bosquet, *Le mystère de la formation et des Origines du Fiqh*,
(Revue Algérienne Tunisienne et Marocaine de la législation et de
Jurisprudence, vol 63, pp.66 - 81) Alger 1947

وكذلك :

الدكتور معروف الدواليبي ، المدخل في الحقوق الرومانية (الفصل الثالث : الحقوق
الرومانية ... وأثرها في التشريع الإسلامي على رأي المستشرقين) دمشق ١٩٤٨ .

ليست هذه إلا نظرات تاريخية عامة ، يُسمح لرجل غير مختص بالقانون أن يسوقها أمام عدد كبير من أفاضل علماء القانون ، مثلكم .

كان دومينيكو غاتيسكي Domenico Gatteschi — إن لم أخطئ — أول من زعم أن القانون الإسلامي في جوهره مأخوذ من القانون الروماني ، وذلك في كتابه المسمى *Manuale di diritto pubblico e privato ottomano* المطبوع في الإسكندرية سنة ١٨٦٥ م . وكان محامياً في محكمة الاستئناف المختلطة وعضواً في معهد مصر . لكنه كان لا يعرف العربية ولا التركية ، بل اهتم بالمسائل القانونية والقضائية المتعلقة بمصر وبالسلطنة العثمانية . وألف في هذه المسائل كتاباً قيمة ، فبدأ بحثه بالدلائل اللمسي a priori التاريخي الذي يحتمل المناقشة ، وأشار إلى عدد من الماثلات بين قانون جوستنيان والشرع الإسلامي ، وزعم أن القواعد الرومانية دخلت في الإسلام بسهولة ، في زى الأحاديث الموضوعة التي نسبت إلى محمد .

منذ ذلك الحين ، وجد هذا الاشتقاق تأييد عدد كبير من الناس ، مع تلاوين nuances لانهاية لها . ففهم من ادعى هذه الفكرة بكل صراحة ، ومنهم من قال بها على أنها شيء فيه نصيب من الاحتمال . وكانوا جميعاً إمامين القانونيين غير المستشرقين فأفصحوا رأياً أن الفقه الإسلامي « في الأساس ليس إلا القانون الروماني بتبديل لا يذكر » (هنري هيوك Henri Hugues) وإما من الذين درسوا العلوم الإسلامية ولم يدرسوا العلوم القانونية جيداً .

والحقيقة أن أحداً لم ينظر في المسألة بجميع مالها من الإشكالات . فبعض المختصين بالعلوم الإسلامية الذين أيدوا فكرة الاشتقاق اكتفى بالادعاءات العامة التي هي ثمرة التخمين والاحتمال أكثر مما هي ثمرة البحث العميق ، أو أنه قنع بالنقاط المعينة المحدودة ، أو بحشد التشابهات التي تدهش أحياناً ،

ولكن ليس لها قوة الإثبات . فلا شك أن هذه التشابهات تقدم مواد ذات شأن للمسألة ، ولكنها بعيدة جداً عن حلها .

وفي القطب العاكس يوجد بعض المحدّثين الذين يؤكّدون — على أثر كتاب لإيراني من البهائية اسمه « أبو الفضل الجُرّقداني » (صدر سنة ١٩١١ ، والنص العربي يوجد في مقدمة القوانين لعبد الجليل سمد) — أن القانون الذي يسميه الأوروبيون رومانياً هو في الحقيقة مأخوذ من الفقه الإسلامي .

أما المستشرقون الجدد الذين يختصون بالعلوم الإسلامية ، فيظهر أنهم يميلون إلى التشكيك ، ولكن هذا الأمر هو نتيجة التأثيرات العامة أيضاً .

لذلك أود أن أذكر هنا أسباب شكّي في أمر التأثير العميق للقانون الروماني بمفهومه الأوسع ، في الفقه الإسلامي ، وأن أفصل بعض الموضوعات التي يظهر لي أنه قد أهمل النظر فيها ، أو أنها وقعت ، بدون دواع كافية ، موقع القبول عند الذين يزعمون أن هناك علاقة بين القانونين : الروماني والإسلامي .

١ — إن التباساً خطيراً نتج عن إغفال بيان المفهوم الحقيقي للاصطلاح الأوربي Droit Musulman أو Muslim Law ، في هذه المسألة . إن هذا الاصطلاح يختلف معناه عند الأوربيين . فعلى الأكثر تعني كلمة الفقه — بسبب عدم وجود اصطلاح يقابل معنى الفقه مقابلة تامة في لغات أوربة وأنظمتها — الشريعة الدينية التي تبحث علائق المؤمن بالله وبنفسه ، وبسائر أبناء جنسه . فمن ناحية يشتمل هذا التعريف على أكثر مما يراد بالقانون عند أهل الغرب ، ومن ناحية ثانية على أقل منه . ففي الفقه تذكر العبادات (وهي تشتمل على أشياء منها ما هو عندنا من الحقوق العامة كبعض مسائل الخراج والزكاة والمعادن) وتذكر مسائل العائلة والأحوال الشخصية والوراثة ، والحقوق المالية (وفيها الأوقاف) وآداب القاضى ، والحدود (العقوبات) والسير (الجهاد والحرب) . ففي الفقه الإسلامي يوجد ما هو في نظر الغربي من المسائل الدينية مثل الإيمان والنذور والتبأخ

المادية والأضاحى ، ومسائل ما يحل ويحرم من الأكل والشرب ، ومسائل صيد البر والبحر ، واللباس والزينة . وبالعكس لا يدخل في الفقه مسائل ذات شأن من الحقوق العامة وبعض مسائل الأحوال الشخصية لأن الشرع لم يمين فيه أحكاماً لها مثلاً نظرية الخلافة والسلطان ، ومسائل كثيرة من الحقوق الإدارية (التي تسمى السياسة الشرعية ، يعنى الحكم في المسائل العمومية بطريق لا يخالف الشريعة) . ولكن أحياناً يراد بالعبارة Muslim Law عند علمائنا في أوربة ما يختلف كثيراً عن الفقه . فإنهم ينتخبون من الفقه أبواباً هي من القانون في الحقيقة حسب التصور الغربي ويضيفون إليها أشياء خاصة من الحقوق العامة ، إما يدخلها المسلمون في السياسة الشرعية ، أو هي ألحقت بالفقه فقررها الفقهاء المتأخرون مثل الكراء المؤبد الذي لم يجزه الفقهاء إلا في الأزمنة المتأخرة جداً بسبب كثرة الأوقاف والإقطاعات في بلاد المسلمين الواقعة على البحر الأبيض ، ويسمون جميع هذا Muslim Law

وكذلك يراد أحياناً بالعبارة Muslim Law ، وخاصة في بيئات المستعمرات ، القواعد المعمول بها عند مسلمي ناحية من النواحي ، يعنى الأحكام الشرعية التي لم تمطل ، وأيضاً القانون المحلي الذي هو عادات وتقاليدها لا علاقة لها بالإسلام . فكم نرى من فرق كبير ، في مسألة العلائق ، بين القانون الروماني والفقه الإسلامي حسبما يراد بالعبارة Muslim Law ، ويوجه إلى أحد التحديدات الثلاث الآتية الذكر .

وأخيراً لا يتضح جيداً إذا كان الذين يدعون العلائق المذكورة يقولون القانون الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني بسبب الأحكام الموضوعية ، أم أنهم يشيرون إلى طريقة تدوين المسائل في أبواب الكتب فقط .

٢ — فقبل أي بحث يجب أن نتحقق ما هي حالة النظام القانوني العربي ، أو ألا نظمة القانونية للعرب ، قبل الإسلام . إن الباحثين ، في الأغلب ، لم يعنوا

بهذا الموضوع الأساسى من جهة ، ومن جهة أخرى أهمل شأنه من يزعمون أن الفقه الإسلامى (ما عدا قانون العائلة والوراثة والمقوبات والقضاء) كان ميداناً خالياً ملائمة ، بالتدرج ، القوانين الأجنبية فى المصور التى أتت بعد محمد ، بتأثير الأقوام الأعجمية التى خضعت بسرعة واعتنقت الإسلام .

ولكن لا يشك أنه كانت هناك ، قبل الإسلام ، أنظمة عربية قانونية راقية . لن نتكلم عن جنوب غربى جزيرة العرب فقط ، الذى كان مركز حضارة قديمة جداً ازدهرت قبل تأسيس رومة نفسها . فقد كان هناك حكومية ذات أساس متين ، من الطراز الملكى . وكانت المقود تنشر بواسطة الكتابات على الحجر أو البروز . وكذلك كان هناك قوانين مدونة مكتوبة ؛ فقد نشرت فى سنة ١٩٤٧ كتابة سبأية حدد فيها شجر نهر عس (٢٨٠ م تقريباً) ، ملك سبأ وذى ريدان ، الحدود والأحكام التى تتعلق بحكم الفسخ فى بيع الحيوانات والعبيد . لن نتكلم على هذا ، بل لنتحدث عن الحضرة الذين كانوا يسكنون الحجاز فى الوقت الذى ظهر الإسلام فيه بينهم ، بمعنى حوالى سنة ٦٠٠ م ، فلا بد أن يكون القانون المالى قد تطور لديهم تطوراً جديراً بالذكر منذ مئات السنين . يكفى أن نفكر فى معاملات قريش مكة والقوافل التجارية الكبيرة المتصفة بصفة دولية ، لجلب الميرة وتنظيم الحفارات التى لها صلة بالحج إلى الكعبة كل سنة ، وأن نفكر فى الزراعة وخزانات الماء للرى ، وفى عقود المزارعة المختلفة فى واحات المدينة ، وتبوك ، وتيماء واليمامة وغيرها . فيظهر أنه لا بد أن تكون أصول القسم الكبير على الأقل ، من القوانين المالية الإسلامية موجودة لدى هؤلاء العرب قبل محمد بكثير .

لا جرم أنه يمكن الظن فى تسرب شئ من القانون الرومانى بواسطة الاتصالات بفلسطين وسورية ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن هذه التسربات الرومانية تكون قد دخلت فى الفقه الإسلامى بواسطة العرب الجاهليين ، لا بعد الفتوحات العربية خارج جزيرتهم ، على أن هذا كله لا يكون إلا ظناً بحتاً ، فإنه لا يوجد

للإثباته دليل إلى الآن ، بل إن هناك أدلة ضده ، وأنا أكتفى بذكر واحد منها ، وهو معروف مشهور ، أعنى شهادة تيودوريتو Theodoreto (من النصف الأول للقرن الخامس الميلادى) الذى يقول إنه توجد أقوام فى أقصى حدود الإمبراطورية الرومانية ، رغم أنهم خاضعون لحكم الرومان فإن القانون الرومانى لا يطبق عليهم . ويصرح تيودوريتو أن « منهم القبائل الإسماعيلية الكثيرة العدد » [إسماعيلية معناه : عربية] .

بقيت مسألة وهى : هل يمكن ، ولو جزئياً ، إعادة وضع القوانين المالية التى كانت سائدة قبل الإسلام فى البلاد التى نشأ فيها الإسلام وتطور فى حياة محمد ؟ لو أردنا أن نقتصر على ما يقدمه من مواد ، فى هذا البحث ، الشعر والقصص فى العصر الجاهلى والقرن الأول للهجرة ، ورددنا المعلومات الموجودة فى الحديث النبوى لكانت النتيجة سلبية . إن المختصين بالمسائل الإسلامية من المستشرقين الجدد لا يثقون بالحديث وحق لهم ذلك بما يتعلق بالمسائل الدينية والسياسية والأخلاقية وغير ذلك . ولكن أرى أن الحالة مختلفة فى باب القانون الصرف . إن الأحاديث التى تشتمل على المسائل القانونية ليست بالآلاف كما هو الحال فى الأمور الآتية الذكر ، بل إن عددها قليل ولا نجد فيها — مثل ما ذكر سنوك هورنيه Snouk Hurgronje فى بحث مسائل أخرى — أن حديثاً قال شيئاً فى مسألة ، وآخر قال شيئاً ضده ، وثالثاً ، باختلاف اللفظ من أن نحس به ، يأتى بشئ من الأمرين ويطلق الضدين ويوقعهما . فإن أهل المذاهب ، فى اختلافاتهم الفقهية ، لا يستندون على اختلاف الأحاديث ، بل على الأكثر على اختلاف التأويل والاستنباط لحديث واحد . وأذكر مثلاً واحداً : إن خيار المجلس فى البيوع يجوز به الشوافع والحنابلة والشيعة الإثنا عشرية ولا يجوز به المالكية والحنفية وكلهم يبنون حكمهم على نفس الحديث ، لأن بعضهم فهم من الحديث غير ما فهمه الآخرون . على أن الدواعى الكثيرة لم تبعث المسلمين من القرون الأولى ، على وضع أحاديث حينما كان هناك اختلاف فى الآراء ، مثلاً فى أمر الوقف والرهن ومسائل

أخرى مهمة ، فإن عدد الأحاديث التي ذكرها الفقهاء في مثل هذه الأمور قليل جداً .

فأشبه هذه الحقائق بعمق على أن لا أقنط من استخدام الحديث النبوي لإعادة جزء من القانون العربي الجاهلي .

٣ — وهناك أمر آخر يؤيد وجود قانون عربي راق في الجاهلية ، ويظهر أنه لم يمتن به أحد إلى الآن ، وهو أن جزءاً كبيراً من الفقه الإسلامي — ويدخل فيه القوانين المالية — كانت قد دونت في القرن الأول للهجرة ، فلولا هذا التدوين لا يمكننا ، فيما أرى ، أن نفسر ما نشاهد من أن الاختلاف بين فقه أهل السنة وفقه أهل الأهواء (من الشيعة والخوارج) لا يزيد (باستثناء مسألة التمتع) عما هو عليه بين أصحاب المذاهب الأربعة من السنة . فعنائه ، فيما أحسب ، أن الفقه الإسلامي كان قد دُون قبل تفرق الفرق بسبب الاختلافات المهمة في العقائد ، وأن صحة رواية الفقهاء في المدينة في عصر التابعين تستحق أن تقبل أكثر مما لم يحسبه الناس عامة . ولا ننسى أن الشيعة لم يكن بيدهم أمر الحكومة في القرن الأول والثاني للهجرة ، ودونوا نظام فقههم بدون إمكان تطبيقه . فكان من الممكن لهم أن ينغمسوا في القياسات التي لا طائل تحتها أكثر مما فعله أهل السنة الذين وجب عليهم أن يمتنوا بحقائق الحياة .

٤ — وإثر وفاة محمد لم يخضع العرب بصولاتهم العنيفة المائلة المقاطعات الكبيرة ، الآسيوية والأفريقية من الدولة الرومانية فقط ، بل حملوا أيضاً في الوقت نفسه على إمبراطورية أخرى واحتلوا أرضها بتمامها ، وهي دولة الساسانيين من الفرس ، فن المقول نظرياً أن نحسب وجود تأثير للقانون الساساني ، فقد هيأت الإدارة الفارسية بعض المصطلحات الإدارية للإدارة الإسلامية مثل كلمة « الديوان » ، والطريقة التي طبقها الخليفة الثاني عمر (١٣ — ٢٣ / ٦٣٤ — ٦٤٤) على أراضي بابل والعراق صارت أنموذجاً للملكية الأراضي في جميع البلدان المفتوحة على ما يرى القانون الإسلامي . فأخذ الفقه بعض المصطلحات من الفارسية مثل « ده يازده » ،

ده دوازده » في معنى المراجعة . وكذلك « سفتجة » التي لا مرادف لها (بمعنى أن تعطى مالا لرجل فيعطيك خطأ يمكنك من استرداد ذلك المال من عميل له في مكان آخر) . أما مسائل المساقاة ، وهو أمر حيوي لبلاد تمش بالري ، فمرفها العرب الذين كانت الدولة الساسانية ، قبل الإسلام ، قد كونتهم بشكل دولة حاجزة على طول حدود بابل ، تمنع تسرب البدو . ونذكر أخيراً أن في بلاد ما بين النهرين والعراق ، في المنطقة التي كان فيها قلب دولة الساسانيين ، نشأ وعلم مؤسسا المذهبين السنيين : أبو حنيفة وابن حنبل . وكذلك الشافعي في أول أمره . ونشأ هناك أيضاً مؤسسو المذاهب الشيعية المختلفة . فن المقول نظرياً أن يكون هناك إمكان لتأثير القانون الساساني . غير أن هذا القانون لا نعرف منه إلى الآن إلا اليسير النزر ، ولذلك لا يمكننا استنباط أية نتيجة في هذا الباب .

ولن يكون من المستهجن لو فكرنا أن هناك تسرب للقانون الهليني إلى القانون الساساني (كما أن من الممكن أن يكون له أثر في القانون العربي الجاهلي) وأن ذلك القانون نفذ ، من طريق القانون الساساني إلى الفقه الإسلامي . ولكن ليس هذا غير ظن يسير إدعائه عسير إثباته .

٥ — المائلات بين أحكام معينة من القانون الروماني من عهد جوستينيان ، وبين تلك الأحكام من القانون الإسلامي عديدة وافرة ، وفي بعض الأحيان مذهشة . ولكن لا حاجة أن أذكر كم أن من الضلال المائلة الظاهرية الخارجية التي لا تؤيدها العناصر الداخلية ولا الوثائق التاريخية إذا أردنا أن نبين علاقة نظام قانون بنظام قانون آخر . ففي الأمر الذي يشغلنا نجد أن الذين جمعوا التشابهات لسكى يثبتوا أن قسماً عظيماً من الفقه الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني قد أهملوا ثلاث نقاط أساسية في المسألة :

(أ) إنهم أهملوا الاختلافات التي توجد بين مذهب ومذهب ، وهي أحياناً ذات أهمية حتى فيما بين مذاهب أهل السنة الأربعة . فإذا كانت هناك مماثلة في

بعض المسائل بين رأى مذهب وبين القانون الرومانى ، فقد لا يكون تشابه بين رأى المذاهب الثانية فى بعض المسائل وبين القانون الرومانى . وبسبب هذا ذكر بعض الذين لم يعرفوا العربية مثل Dareste و Kohler خصائص مذهب واحد من المذاهب كأنها عناصر نموذجية فى الفقه الإسلامى .

(ب) إنهم يصطادون بكل جهد المشابهات ، ويهملون الإشارة إلى الاختلافات التى تصير محكاً بين قيمة التشابهات وقدرها .

(ح) إنهم أهملوا الفرق العظيم الذى يوجد بين الغرب القديم وبين العالم الإسلامى فى تصوّر القانون وفى مصادره . فقد توجد أمثلة من الأفكار والمؤسسات التى كانت راسخة ومنتشرة فى العالم الملىنى الذى فتحه العرب ، هذا العالم الذى قيل إن حضارة المسلمين مبنية عليه . ومع ذلك فإن هذه الأفكار والمؤسسات لم تنجح أن تنفذ فى الفقه الإسلامى . ولنضرب لك مثالا : من المعروف أن البيع والشراء عند اليونانيين عقد فعلى Contrat reel ولكن مذاهب الفقه الإسلامى أجمعت على أنه عقد لازم بالقول C. Consensual ، وليس هذا الاختلاف ناتجاً عن أن المسلمين رجعوا إلى القانون الرومانى القديم . ولا عن أنهم فرقوا بين عقد بالفعل وعقد بالقول ، بل هذا مبنى على آية من القرآن (٤ : ٢٩) حيث ورد « وتجارة عن تراض منكم » .

وكذلك لما استولى العرب فى مدة قصيرة على أخصب مقاطعات الدولة الرومانية وجدوا فيها الرهن المقارى Hypothèque شائماً شيوعاً عظيماً . وكان قد دخل فى قانون اليهود المشناوى فسموه « أبو طبق » ولم تستطع هذه المؤسسة أن تنفذ إلى الإسلام إلا فى زماننا بسبب التشريع الأوروبى .

ولم تكن إجازات الأراضى للأجال الطويلة الأمد Emphytiotiques أقل ذيوماً فى العالم الملىنى ، ولكن مضت قرون عديدة حتى دخلت فى الفقه الإسلامى (على أنها لم تقبلها جميع المذاهب) بسبب الشيوع للأوقاف والإقطاعات الحكومية ٦ — وأدعى كثير من الناس عالة القانون الإسلامى على الرومانى كعلم ،

وهناك مؤلفون زعموا أنه لا بد أن يكون هناك ترجحات غريبة لكتب القانون الرومانى ، مثل كتاب « يانديكت الرومانى » (من عهد جوستينيان) طالعها الفقهاء المسلمون فأخذوا منها الأحكام والأنظمة . ولكن لا يمكن ، حتى اليوم ، إثبات مثل هذه المزاعم ، وزى بطلانها قطعاً من جهة التاريخ ، لأن البحوث والدراسات فى الآداب الشرقية (من العبرانية والسريانية والقبطية والعربية والحبشية) للمثور على العناصر التى ستفيد لإعادة نصوص القوانين الإمبراطورية (الرومانية) التى تخيلها Bonfante بونفانت ، المأسوف عليه ، لم تؤدّ حتى هذا اليوم (١٩٣٢) إلا إلى نتائج سلبية .

وسوى هذا البطلان من الناحية التاريخية ، فإن من المعجيب أن الذين يزعمون مثل هذه الإدعاءات لم يروا أن التشابهات الكثيرة التى توجد فى تدوين أحكام خاصة فى أبواب خاصة هى لا بد منها ، مهما كان قانون قوم ذا ثقافة كبيرة ، وبالعكس لو أن الفقهاء العرب وضعوا أمامهم الكتب المتداولة فى القانون الرومانى ليحاكوها ، لما فكروا أن يعمثروا مسائل المادى أو المبيد و ملكية الأراضى فى أبواب شتى ، لا يظن أهل القانون من الأوربيين أن يجدوها فيها أبداً ، ولما وضعوا مسائل الربا فى باب البيوع . وفى الحقيقة أن هناك آثاراً تدل على أن العرب أنشأوا فقههم إنشاءً مستقلاً فى القسم الأعظم منه . وفى رأى أن هذا الإنشاء المستقل كان نتيجة الأحوال التاريخية الخاصة فى تطور المؤسسات القانونية والعمرانية الإسلامية أكثر مما كان بسبب النظريات القانونية المجردة .

٧ — ومن الأدلة فى تأييد أثر القانون الرومانى فى الفقه الإسلامى الإشارة إلى السرعة والتطور فى مطالبة العلم القانونى والآداب القانونى الذى كان موجوداً فى أوائل القرن الثانى للهجرة . فقيل إن هذا كله يدعو إلى الدهشة ولا يمكن تأويله إلا بأن نقرّ أنه كان أمامهم نماذج وجدوها فى كتب القانون الرومانى .

ولكن من استدلل بهذا زبى أن الداعى إلى هذا الإزدهار المبكر الواسع لم يكن الشوق إلى القانون — بالمعنى الأوروبى — لأنه لم يكن فى ذلك الوقت ، فى جميع

الشرق الأدنى ، أية رغبة أو ميل إلى المسائل القانونية ، كما يظهر من المؤلفات التي ظهرت على أيدي المسيحية الشرقية ، بل إن السبب الحقيقي لمظنة هذا الأدب القانوني هو تصور القانون عند محمد ، ومن ثم عند أتباعه ، فإنهم جعلوا الفقه جزءاً من الدين لا ينفك عنه ، ولم يجعلوه من أمور الدنيا . فازدهار الفقه السريع ليس إلا أحد مظاهر الإزدهار العام للعلوم الدينية عند المسلمين ، في تفسير القرآن وجمع الأحاديث وغير ذلك .

٨ — إن الذين يزعمون أن القانون الإسلامي عيال على القانون الروماني أو على الأقل متأثر به ، كان من الواجب عليهم أن يفصلوا كيفية حصول هذه المالة أو هذا التأثير .

فأما علماء القانون فإنهم فرضوا وجود الترجمات العربية لسكتب القانون الروماني (ولكن هذا الفرض أبطلته الحقائق تماماً) أو على الأقل استمرار تقاليد المدارس القانونية المشهورة في الاسكندرية وبيروت ، رغم أنها كانت قد أغلقت قبل أن يفتحها العرب بمئة سنة . وأما المستشرقون الذين يتخصصون بالعلوم الإسلامية فكانوا أقل بُعداً عن الحقائق ، لأنهم فكروا في الأعمال القضائية للمحاكم وقت الفتح ، وكذلك فكروا في أثر النصارى واليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، وكان الواجب عليهم أن يحلوا بعض المسائل التاريخية المناقاة قبل أن يفرضوا أية فرضية . مثلاً : كيف كانت الحالة الحقيقية للمؤسسات القضائية في فلسطين أو سورية ومصر حين احتل العرب هذه ؟ هل استمرت أعمالها ، أم فوضت واجباتها إلى أهل الكنيسة في أكثر النواحي ؟ (ونحن نعرف كم كانت معرفة أهل الكنيسة في الشرق بالعلوم القانونية قليلة) ثم ألا يثبت أن معظم موظفي الروم في الإدارة والمحاكم القضائية (وفي ذلك الوقت لا يوجد عارف بالقانون سواهم) كانوا قد هاجروا من البلاد عندما بدأت حملات العرب ؟ وهلا نرى أن العرب كانوا كلما دخلوا البلدان صلحاً صالحاً بواسطة أهل الكنيسة بدلاً من الموظفين المدنيين الذين كانوا هربوا من قبل ؟

لا أحتاج أن ألح في ذكر أهمية هذه الأسئلة لهذا البحث الذي يشغلني الآن . ولكن هناك أمر يجب أن ألفت نظركم إليه :

إن في المباحث المختلفة حول إمكان عالة القانون الإسلامي على القانون الروماني أجد العلماء يفرضون أمرين لا يتفقان رأساً مع الحقائق . أولهما أن تكون الإدارة القضائية استمر عملها بأسلوب منظم في القرن الأول بعد الفتح العربي ، وثانيهما أن الفاتحين الجدد قد اعتنوا بالإدارة القضائية لمصلحة رعيته غير المسلمة . والحقيقة خلاف هذين الأمرين ، لأن المسلمين لم يتدخلوا في أمور أهل الذمة ، وهذا حسب الأوامر القرآنية التي قضت أن يكون لكل ملة قانونها ، فحتى لو أصبحت المفروضة التي تقول إن الحاكم المدنية استمرت ، تحت إدارة الأساقفة والربيين ، بإداء واجبها بنظام (أي أن الأساقفة طبقت القانون الروماني ، وهذه المفروضة لا أساس لها من الحقيقة التاريخية) فإن العرب لم يستفيدوا علمياً من هذه المحاكم ، ولم تكن في تلك البلاد مصلحة اقتصادية مشتركة بين العرب وأهل الذمة قد تؤدي إلى التفاهم ، بين الفاتحين والمغلوبين ، في الأمور المالية . لأن العرب اقتنموا بعد الفتح بسنين طويلة عديدة بوظائف الحكومة ، فكانوا عمالاً أو موظفين أو جنوداً فقط ، ولم يشتغلوا بتجارة كالفلاحين والتجار ومالكي الأراضي الزراع . نعم إن أراضي الدولة كانت قد أقطعت للجند ، ولكن أصحاب القطائع من العرب لم يعملوا بهذه الأراضي واكتفوا بمطالبة ما حصل من قبل الفلاحين من النصارى . فإذا كانت هناك عقود زراعية ونشأت عنها خصومات ، فإن كلا الفريقين فيها كان من النصارى ، وما وجب على الإدارة المدنية الإسلامية في القرن الأول (حيث تكون الفقه الإسلامي) الاعتراف بها ، ولو اعتنت بها لكان القضاء فيها حسب قانون المسلمين لا حسب قانون النصارى .

وسوى هذا فإن أثر الذين أسلموا من النصارى لم يكن كبيراً في باب القانون ، لأن هؤلاء لم يكونوا في العصر الذي يهمننا إلا موالى ، لا مساواة لهم مع العرب في الرتبة ولم يمينوا كالفقهاء .

ففي مثل هذه الأحوال التاريخية لا يستغرب أن لا يكون للقانون الروماني أثر جدير بالذكر في تكوين الفقه الإسلامي ، عدا بعض أقسام من الأنظمة الإدارية فقط .

نقلها إلى الفرنسية عن النص الإيطالي المستشرق الفرنسي شارل بلا
Ch. Pellat باسم :

La Litterature arabe dès origines à l'époque de la dynastie umayyade. Paris 1950

8— *Sulla costituzione della tribu arabe prima dell' Islamismo*
(in : Nuova Antologia) 1893

تكوين القبائل العربية قبل الإسلام .

9— *Notes sur la nature du califat.* Ministère des affaires
étrangères, Rome 1919

في مفهوم الخلافة . نشرته وزارة الخارجية الإيطالية سنة ١٩١٩ .

آثار الأستاذ نلينو

1— *Raccolta di Scritti editi e inediti*, 6 vols. Roma, 1939 et
seq. éditées par sa fille Maria Nallino

مجموعة مقالاته المنشورة وغير المنشورة في ستة مجلدات . نشرتها ابنته مارية
في رومة سنة ١٩٣٩ والسنوات التي تلتها . وفي هذه المجموعة أبحاث جيدة ومفيدة .

2— *Vita di Maometto*, Roma 1946

حياة محمد . نشر في رومة سنة ١٩٤٦ .

هذان الكتابان نشرتا بعد موته بعناية ابنته .

3— *L'arabe parlato in Egitto*, Milano, 1913

اللهجة العامية في مصر . ميلان ١٩١٣ .

4— *Chrestomatia Qorani arabica*, Leipzig, 1893

منتخبات من القرآن ، لينزيغ ١٨٩٣ .

5— *Di alcuni epigrafi sepolcrali arabe trovate nell' Italia meridionale.* Palermo, 1906

بعض الكتابات العربية على القبور في جنوبي إيطاليا . بالرمة ، ١٩٠٦ .

6— *Un Mappamondo arabo disegnato nel 1579 da Ali b. Ahmad al Sharafi de sfax*, Roma, 1916 (in : Bollettin. d. reale
Societa geografica italiana)

خريطة العالم الموضوعة سنة ١٥٧٩ م من قبل علي بن أحمد الشرفي السفاسي .

رومة ، ١٩١٦ (في نشرة الجمعية الجغرافية الملكية الإيطالية) .

٧— تاريخ آداب اللغة العربية .

محاضرات القاها بالعربية في جامعة القاهرة . (طبعت في القاهرة ١٩٥٥)

نقلها إلى الإيطالية ابنته مارية نلينو .

كتاب باتانجل لأبي الريحان البيروني

المستشرق الألماني الأستاذ هـ. ريتز (*)

H. Ritter

(*) كتب الأستاذ ريتز هذه الدراسة بالعربية وخص بها المتقى .

أول كتاب ألف في ملل الهند وأديانها كتاب رجل بعثه يحيى بن خالد
البرمكي إلى الهند ليأتيه بعقائير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له في أديانهم .
فألف كتاباً رآه ابن النديم صاحب الفهرست بخط يعقوب بن إسحاق الكندي
فيلسوف العرب ، ونقل منه إلى كتاب الفهرست فصولاً . واهتمام البرامكة بأديان
الهند ليس شيئاً عجيباً ، لأن جدهم كان كاهناً في نوبهار بلخ ، ونوبهار اسم لدير بدى
أو سمى في جوار بلخ ، فكانت السلالة البرمكية قريبة عهد بدين السمنية .
وهذا الكتاب نقل عنه قسماً ابن خرداذبه في كتاب المسالك الذي ألفه في سنة
اثنين وثلاثين ومائتين من الهجرة ، وعن ابن خرداذبه نقل محمد بن احمد الجيهاني ،
وزير أحمد بن نصر الأمير الساماني ، في كتابه المسمى الممالك والمسالك . وهذا
الكتاب كان وقع في سبع مجلدات ضاعت كلها ، إلا ما نقل عن مطهر بن طاهر
المقدسي في كتاب البدء والتاريخ ، والكرديزي في كتابه زين الأخبار الذي ألفه
في حدود سنة أربعين وأربعمائة ، وشرف الزمان طاهر المروزي في كتابه منافع
الحيوان ، الذي نشر قسماً منه الأستاذ مينورسكي minorsky

والجيهاني كان مولماً بجميع أخبار الملل غير الإسلامية في الترك والصين والهند .
وكان يكتب إلى بلاد الروم والصين والهند يسأل عن عادات تلك البلاد . وكان
يجمع الأجانب الواردين من تلك الأصقاع عنده ويسألهم عن الخراج ، والطرق ،
وأموار تتعلق بالسياسة ، ثم يضع ما سمعه في كتابه المذكور .

ثم هناك كتاب المقالات لمحمد بن شداد بن عيسى المشهور بزرقان . وزرغان
هذا رجل معتزلي كان تلميذ النظام ، توفي في أواسط المائة الثالثة . وكتاب ضاع
أيضاً ، إلا أن المتأخرين نقلوا عنه شيئاً يسيراً ، ولعل منهم حسن بن موسى
النوبختي ، المتوفى في حدود سنة ثلاثمائة ، صاحب كتاب الآراء والديانات الذي
طبعت ما بقي منه في مقدمة كتاب فرق الشيعة .

ومن رجال المائة الثالثة الذين كتبوا في أديان الهند أبو العباس الإبراهيمي ،
أستاذ الطبيب الزنديق المشهور محمد بن زكريا الرازي ، المتوفى هو في سنة ثلاث عشرة

وثلاثية : ذكره البيروني في مقدمة كتابه في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في الفعل أو مردولة ، قال بعد ما انتقد الكتب المؤلفة في المقالات الدينية (ص ٤) « فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحداً قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مدهانة سوى أبي العباس الإبراهيمي إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء ، بل منفرداً بمخترع له يدعو إليه . ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما تضمنته التوراة والإنجيل ، وبالع في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة ، وحين بلغ فرقة الهند والسمنية طاش سهمه عن الهدف وصاب في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه ، وما لم ينقل منه فكأنه مسموع من عوام هاتين الطائفتين » .

ثم جاء أبو ریحان البيروني نفسه بكتابه في تحقيق ما للهند ، ففاق متقدميه وفضلهم وغلهم بسمة معلوماته ودقة نظره وعمق بحثه ، وبطريقة علمية لم يسبق إليها ، ومعلوم أنه انتقل في سنة ثمان وأربعمائة من وطنه خوارزم إلى دار ملك محمود الفزنوي بعد قتل آخر الملوك الخوارزمية مأمون بن مأمون ، واستيلاء محمود على خوارزم . وكان البيروني خوارزمي الأصل يتكلم باللسان الخوارزمي . وهذا لسان إيراني كان مجهولاً إلى خمس سنوات مضت تقريباً حتى كشف العالم التركي زكي وليدي طوغان عن ترجمة خوارزمية لكتاب مقدمة الأدب للزخشي ، وهو أيضاً خوارزمي الأصل ، ولكن هذا اللسان لم يصلح للتحرير العلمي كما يصلح له اللسان العربي . قال البيروني في كتاب الصيدنة (ص ١٣) : « وإلى لسان العرب نقلت المعلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت في الأفئدة . . . وإن كانت كل أمة تستحلي لغتها التي ألفتها واعتادتها ، وأقيس هذا بنفسى ، وهي مطبوعة بلغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في العراب » .

ولما انتقل البيروني إلى غزني فتحت له غارات محمود الفزنوي على بلاد الهند أفقاً جديداً واسعاً ، فتعلم اللسان الهندي ، وترجم كتباً من الهندي إلى العربي . كل ذلك إخلاصاً للعلم وإشارة للحق من غير غرض وقصد رد أو مخاصمة ، يعني أن البيروني كان من العلماء الصدوقين الذين لا يدعوهم إلى الاشتغال بالعلم إلا الحرص

على استحصال الحقيقة من غير غرض آخر ، وكان يتمثل بقولهم « قولوا الحق ولو على أنفسكم » . قال في مقدمة كتاب ما للهند : « ففعلته غير باهت على الخصم ولا متعرج من حكاية كلامه وإن باين الحق واستطيع سماعه عند أهله ، فهو اعتقاده وهو أبصر به ، وليس الكتاب كتاب حجج وجدل ، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه » .

وهذا الصدق في الحكاية مع ذكاء العقل هو الذي صير البيروني أحد أكابر العلماء في العالم . فيقول البيروني في مقدمة كتاب الهند (ص ٤) : « وكنت نقلت إلى العربي كتابين أحدهما في المبادئ ، وصفة الموجودات واسمها ساناتك والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف بباناجل ، وفيهما أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم ، وأرجو أن هذا الكتاب فيما للهند ينوب عنهما وعن غيرهما في التقرير ويؤدي إلى الإحاطة بالمطلوب بمشيئة الله » .

وفرغ البيروني من كتاب ما للهند في سنة إحدى وعشرين وأربعمائة . ويفهم من قوله إنه ترجم الكتابين المذكورين قبل كتابه الكبير في الهند ، وثبت هذا أيضاً بما قال في آخر ترجمة الباناجل قال : « وسأعمل بإذن الله كتاباً في حكاية شرائعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضعهم وأخبارهم ، وبعض المصارف في أرضهم وبلادهم » يعني أنه كان في حين ترجمته كتاب باناجل عزم على تأليف الكتاب الكبير ، ولعله فرغ من الترجمة قبل الشروع بالكتاب الكبير بزمان قليل ، يعني سنتين اثنتين أو ثلاثاً قبل سنة إحدى وعشرين .

أما ترجمة البيروني لكتاب ساميكا فضاعت أو لم يكشف عنها إلى اليوم . وأما ترجمة كتاب باناجل فقد كشف عنها الأستاذ لويس ماسينيون في إحدى المجموعات المحفوظة في مكتبة كوبرولو في استانبول . انظر :

Essi sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 74

وذهبت أنا إلى المكتبة ، ونظرت في المجموعة ، فإذا هي مجموعة كبيرة جداً تشتمل على بضع وستين رسالة ، كثير منها نوادر مهمة . وسأشرع تعريفاً مفصلاً

بهذه المجموعة القيمة إن شاء الله . والمؤسف أن حال المجموعة ليس بحيد ، فالورق رقيق جداً وسريع الإنكسار ، وقد انكسرت ورقات كثيرة منها ، خاصة في الخافة وفي أسافل الصفحات . فاستنسخت كتاب باتانجل ثم صورته بمد مدة ، والنسخة إلى ذلك مخرومة مأروضة ، فسبب الحزم ضياع كلمات لم يمكنني إدراكها ، وخط المتن خط عجمي صغير جداً لا يكاد يقرأ في بعض المواضع ، وهو قليل النقط ، لذلك لا أدعي أنني اهتديت إلى الصواب في قراءة الكلمات جميعها .

لكن من هو باتانجل ؟

باتانجل اسم مؤلف هندي عاش على ما تخمنه العلماء العارفون بكتب الهند في حدود سنة ثلاثمائة بعد الميلاد ، وهذا التاريخ تخميني لأن أهل الهند أبعد الناس من فن التاريخ لا يلتفتون إليه أصلاً ، ولذلك يشكل تعيين تاريخ كتاب هندي بعينه جداً . واسم الكتاب الذي ألفه باتانجل هو جوكا سوترا ، وجوكا هو نوع من التصوف والزهد عندهم يصل به أهله إلى تلك الأعمال المجيبة المشهورة من رفع البدن إلى الهواء ، وتحريك الأشياء البعيدة ، والدفن تحت الأرض ، وغير ذلك مما ينقل السامعون من قديم الزمان إلى يومنا هذا ، ولكن تلك الأعمال الغريبة ليست مقصدهم بل غرضهم غير ذلك ، إذ هو تخليص النفس من رباط البدن . ويشبه هذا المذهب مذهب التصوف الإسلامي لدرجة ما . إلا أن الفرق بينهما في الأصل كبير ، وذلك أنهم ليسوا من أهل التوحيد بل يعرفون أكثر من إله واحد خلق جميع المخلوقات ، وهم ينكرون الرسل أيضاً ، ونهاية تصوفهم ليست الفناء في الله حتى لا يبقى في شعورهم إلا الله ، بل غرضهم تسكين الحواس والتخلص من العالم الخارجي بالكيفية ، ومن أدوار التناسخ ، ولهم في ذلك اصطلاحات لا يفهمها إلا الراسخون في علوم الهند ، ولست أنا منهم ، لذلك اضطررت إلى الرجوع إلى بعض المستهدين ، ووجدت بجامعة بفرانقفورت عالماً شاباً له قدم راسخة في العلوم الهندية ، وهو الآن مشغول بتدقيق ترجمتي لترجمة البيروني ، ويشغل باستخراج الاصطلاحات الهندية التي تقابل الاصطلاحات العربية التي استعملها البيروني عند

ترجمته الكتاب إلى العربي . وهذا شغل صعب لأن البيروني لم يجد في اللغة العربية ما يطابق الاصطلاحات الهندية فاستبدلها باصطلاحات عربية أخذها من العلوم الإسلامية ، فأصاب مرة وأخطأ مرة أخرى . وأخبرني صاحبي المستهني أن ترجمة البيروني صحيحة في الأكثر ، والغلط فيها قليل . هذا المتن الأصلي الهندي متن عجيب ، وهو مما يسمونه سوترا يعني متنّاً للحفظ لا يفهم بلا شرح . ولا نعدم في العلوم العربية متوناً منظومة أو منثورة ألفت للحفظ لا تكاد تفهم بلا شرح ، ولكن المتون الهندية أشد اختصاراً من المتون العربية ، حتى إن متن باتانجل عبارة عن أسماء فقط يسرد فيها الاسم ، ولا فعل في المتن ولا حرف أصلاً . لذلك احتاج أهل الهند أنفسهم إلى شرح المتن ، وشرح باتانجل كثيرة مطبوعة وغير مطبوعة . واضطر البيروني أيضاً إلى مراجعة بعض الشروح ، وخلط المتن بالشرح إلا أننا لم نهتد الآن إلى الشرح بعينه الذي استعمله البيروني ، وصاحبي المستهني مشغول بالبحث عن كل الشروح الموجودة ، آملاً أن يقف على الشرح الذي نقل عنه البيروني . وقد كاتب علماء الهند يطلب تصوير الشروح غير المطبوعة التي تحفظ في مكاتب الهند ، فلنؤمل أن يوفق في تحريه إن شاء الله .

وترجمة البيروني تجري على السؤال والجواب : قال السائل ، قال المجيب . هكذا يتكرر هذا سبعاً وثمانين مرة ، وفي هذا إشكال لأنه قال في آخر الترجمة « تمت القطعة الرابعة في الخلاص والاتحاد ، وتم بتامها الكتاب ، وهو ألف ومائة سؤال من الشعر » يعني أنه وجد في الأصل الهندي ألفاً ومائة سؤال . وترجمته لا تحتوي إلا على سبع وثمانين ، فأين الباقية ؟ هل اختصر البيروني أو أسقط ناسخ النسخة أكثر السؤالات ؟ هذا بعيد ، لأن الترجمة تامة لا يبين فيها أثر إسقاط أو حذف . ولكن هذه المقدمة تنحل إذا نظرنا إلى قول البيروني في المقدمة إنه اضطر إلى حذف ما يتعلق بالنحو والصرف الهندي في الشرح المترجم . والواقع أن الشروح الهندية مشحونة بأبحاث تتعلق بالنحو لا فائدة في نقلها إلى العربي ، ولذلك حذف البيروني كل ذلك الحشو واقتصر على نقل الممانى فقط ، فاحتوى

كتابته أقل مما جاء في الأصل من الأسئلة والأجوبة .
وأحب أن أسوق لكم شيئاً من المتن لتبينوا ماهيته ، فإنه مهم أيضاً من جهة فهم شخصية البيروني نفسه .

يفتح كلامه بكلام استحسنه ، لأنه يبين لنا كيف كان الرجل ينظر إلى عمران العالم من جهة ، وإلى حياته العملية الشخصية من جهة أخرى . قال :

« هم الناس في الدنيا مختلفة ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة ، وعزيمتي بل نفسي بكليتها مقصورة على الإفادة ، إذ انقضت عني لذة الاستفادة ، وأرى ذلك لي من أعظم السعادة » (فيفهم من هذا أن البيروني كتبه في سن الكهولة ، فكان حين تأليف الترجمة يقارب الستين من عمره ، لأنه ولد سنة ٣٦٢ ، يعني أنه كتب ترجمة باتا نجل بين الخمسين والستين من عمره) ثم قال : « فن تحقق الحال لم يلني على ما أزال أكدح فيه وأحملة من أعباء الاجتهاد ، في النقل من لغة الهند للأنداد والأضداد ، ومن كان على خلافه نسبني إلى الجهالة ، ومتاعبي إلى الشقاوة ، ولكل امرئ ما نوى وأضر ، وهو مما ندلما عريت عنه معرفته حتى يباغ إلى رتبة ربما قبل عذره ولم يكاف إلا ما يسر له . وما زلت أنقل من الهند كتب الحساب والنجمين إلى أن أقع الآن إلى كتب مما يدخره خواصهم في الحكمة ، ويتنافى فيه زهادهم للطرق إلى العبادة (يعني أنه اشتغل في الأول بكتب الرياضيات ، ثم أقبل على كتب الهند الدينية) ولما قرئت على حرفاً حرفاً (يعني كان يستخدم عالماً هندياً ويسمون العالم بانديت bandit يقرأ عليه الكتاب ويفسره له ثم ينقله البيروني ، كما فعل الفردوسي حين نظم الشاهنامه) فأحطت بما فيها ، يجاوز ضميري فيها إشراك الراغبين في مطالعتها ، فالبخل بالمعالم من أقبح المظالم والمآثم ، ولا يخلو سواد على بياض من فائدة جديدة تؤدي معرفتها إلى اجتلاب خير ما أو اجتنب ضمير » . ثم يقول :

مقدمة يوقف منها على حال القوم وحال الكتاب

« هؤلاء قوم لا تخلو أقاويلهم في نحلهم عن قضايا التناسخ وبلايا الحلول

والاتحاد والتولد ، لا على حكم الولادة ، ولذلك إذا سمعت أقاويلهم يُراح منها روائح مركبة من عقائد قدماء اليونانيين ، و فرق النصارى ، وأئمة الصوفية . ومما لا يخلو أحد منهم الاعتقاد بأن الأنفس في العالم مربوطة وبملايقه مشتبكة ، لا تخلص منها إلى البقاء الدائم إلا التي بلغت الغاية القصوى في الاجتهاد ، ثم إن قصرت عنها بقيت في العالم مترددة في الموجودات بين خير وشر إلى أن تهذب وتصفو فتخلص » (هذا هو مذهب التناسخ المشهور عندهم) ثم يصف كتبهم ويقول : « وكتبهم منظومة بأوزان ، ونصوصها مفسرة بما يعسر نقل كليها ، وعلى ما هو عليه ، لاشتغال المفسرين بالنحو والاشتقاق وسائر ما لا ينتفع به إلا المحيط بلغاتهم الفصيحة دون المتبدلة ، ولذلك اضطرت في النقل إلى خلط النص بذلك التفسير . . . وإجراء الكلام على ما يشبه السؤال والجواب (ويمكن أن يكون أبو الريحان ألنى الشرح الهندي على ذلك الشكل من السؤال والجواب ، لأن بعض الشروح الهندية تحتوي على السؤالات والجوابات ؛ وإن كان يفهم من ظاهر كلام البيروني أنه هو أجرى الكلام على شكل السؤال والجواب) وإلى إسقاط ما يتعلق بالنحو واللغة ، وهذا عذر قدمته لتفاوت حجم الكتاب في اللغتين عند المقارنة بينهما حتى لا يظن ظان أن ذلك لإخلال بمعنى يتحقق أنه للتنقيح عما يعود وبالا ، والله يوفق للخير . (وقد قلت آنفاً أن هذا الحذف يوضح لنا السبب الموجب للفرق بين عدد السؤالات في الترجمة وعددها في الأصل) ثم يقول :

« وهذا هو ابتداء كتاب باتنجل مركباً نصه بشرحه : أسجد لمن ليس فوقه شيء ، وأمجّد من هو مبدأ الأمور وإليه مصيرها ، العالم بكل موجود ، ثم أعظم من دونه من الملائكة والروحانيين (وهذه الملائكة عندهم آلهة في جانب الإله الأعلى ولا توحيد عندهم) بنفس متضرعة ونية خالصة ، وأستمع بهم على ما أريد أن أوجز كلامي فيه ، (ثم يقول بعد كلام :) .

سأل الزاهد السائح في الصحارى والفياض باتنجل وقال له : قد نظرت في

كتب الأوائل وكلامهم على الأشياء الغائبة عن الحس ، فوجدتهم فيها يعتمدون الدلائل الضعيفة ، ولا يقصدون البراهين القائمة مقام العيان ، الجالبة ثلج اليقين والمطربة إلى نيل الخلاص من الوثاق ، فهل يمكنك أن تدلني بالدلائل والبراهين على المطلوب ليكون وقوفى عليه عوناً على الشك والارتباب ؟

قال باتانجل : ذلك من الممكن ، وسأتكلم عليه بوجيز من الكلام دال قليله على كثير من المعاني ، فإن مطلوبك هو عمل ، وله علل ، ثم حاصل ونتيجة ، فأما العمل فقسم منه كالفعل ، وقسم منه كترك الفعل . فإذا حصلت الأمر وجدت العلم في ضمنه ، وذلك أنه قبض المبتث عنك نحو الخارجات إليك لئلا تشتغل إلا بك ، وقم قوى النفس عن التثبت بغيرك (يبين من هذا الفرق بين التصوف الإسلامى والهندي فإن غاية التصوف الإسلامى التقرب إلى الله والوصول إليه ، وغاية الهندي قمع المبتث من النفس إلى الخارجات والاشتغال بالنفس فقط ، ورفع النفس إلى حال عالية خالصة من الملائق) .

قال السائل : فإذا قبض الإنسان إليه قوى نفسه ومنعها عن الانتشار ، كيف يكون حاله ؟

قال المجيب : لا يكون على كمال الوثاق وقد قطع الملائق عما بينه وبين ما سواه وترك التثبت بالخارجات عنه ، ولا يكون مستأهلاً للخلاص لأن نفسه مع البدن (يعنى هذه الدرجة الأولى لا درجة الكمال) . ثم بعد كلام يقول السائل : فكيف يمكن قمع النفس وقبض قواها عن الخارجات ؟

قال المجيب : يكون بطريقتين أحدهما على وهو التمويد ، فإن الإنسان إذا أقبل على قوة من قوى النفس بعينها فتفاهها عن التمرّد مجتهداً ، ووكها إلى الأصلح لها مواظباً دائماً ، من غير تكرير لذلك الفعل يمكن به أن يتخلل فيما بين زمنين : زمان عقلى يمكن النفس فيه المود إلى ما لا ينبغى ، ولكن باتصال ودؤوب يرتفع معه

الانفعال والتمويد (؟) فلم يكن بد في آخر الأمر من استقرار تلك القوة على تلك العادة (وهذه تربية للنفس غير دينية) .

ثم يقول : والطريق الثانى عقلى هو الزهد الفسكرى الذى هو تأمل العواقب بعين القلب ، والنظر في سوء الموجودات الكائنة الفاسدة ، ومحصول هذا الطريق أن الإنسان إذا عرف الشر والرداءة في جميع الأشياء نفر قلبه عن كل المقاصد الدنيوية والأخروية وأخلص ضميره لطلب الخلاص منها . . . وإذا انحسرت أطعمه عما في العوالم كلها فقد حصل حينئذ على رتبة تعلو القوى الثلاث الأولى (هذا الكلام يشبه مذهب الصوفية في ذم الدنيا والزهد فيها ، وترك الدنيا والآخرة) .

قال السائل : فهل إلى الخلاص سبيل على غير طريق التمويد والزهد ؟

قال المجيب : ينال بالعبادة وهى تتوزع من البدن على معرفة وبقين وإخلاص بالقلب ، وعلى تمجيد وثناء وتسبيح باللسان .

قال السائل : من هذا المعبود الموفق ؟

قال المجيب : هو الله المستغنى بأزليته ووجدانيته عن فعل المسكافة عليه براحة تؤمل وترجى أو شدة تخاف وتقصى ، والبرىء عن الأفكار لتعاليه عن الأضداد المكروهة والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمداً (إلى آخره . . .) يعنى أن هذا الإله لا يفعل فعلاً يستحق فاعله الثواب والعذاب ، ومثل هذا القول يدهى في دين الإسلام لا يتكلم به) .

ثم وصف إلهه بأوصاف تشبه بعض صفات الله في دين التوحيد ، ولكن الظاهر أن الفرق بين هذا الإله والإنسان عندهم بالزمان فقط لا بالذات . يقول بعد أن وصف الله بأنه متكلم : فإن كان متكلماً لأجل علمه فما الفرق بينه وبين الحكيم العالم وسائر العلماء الذين تكلموا لأجل علومهم ؟

قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ، لأن المذكورين تعلموا وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين . فكلهم وإفادتهم في زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان

اتصال فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل (كأن الفرق بين الله والعالم هو الزمان وحده ، وهذا قول لا يقوله مسلم) .

ولا يسمى تطويل الكلام على فلسفة جوكا ، فإنى لست من المتخصصين في هذا الشأن ، ولم أفهم تفصيلاتها ، ولكن أمل أن أستفيد من تفسير صاحبي المستشهد بمد أن يفرغ من اشتغاله بالمتن . وأحب أن أعرض بعض الأفكار الغريبة التي يحتويها هذا المتن . كنت بينت آنفاً أن مركز كلام باننجل على الخلاص من الارتباك بالخارجات ، والطريقة الغريبة التي بها يصلون إليه على ما يدعون ، وفي هذه الطريقة خصال ثمان : منها ما يشكل تصديقه فضلاً عن عمله لمن ليس من أهل جوكا . يقول مثلاً : وأما الخصلة الثالثة وهي السكون ، فمن طمع إلى شيء طلبه ، والطلب حركة ، ومع الحركة بالشوق زوال الراحة ، فإذا أعرض عن جميع الأشياء ولم ينل همته بشيء منها سكن بالحقيقة وجوزى بأن لا يتأذى من حر أو برد ولا يتألم بجوع وعطش ، ولا يحس بمحوج فاستراح .

والخلصة الرابعة تسكين التنفس بادخال الهواء وإخراجه وإزالتها حتى يصير كاللايث في قرار الماء مستغنياً عن الهواء ، فإن من حصل له ذلك زال عن قلبه ما كان عليه من السكدورة فقدر على فعل ما أراد (معلوم أن الجوكرين يدفنون في بعض الأوقات أنفسهم في الأرض بمد أن يعطوا التنفس ، وتحت هذا العمل الغريب هذه الفلسفة التي يخبر عنها هذا المتن) .

ثم يقول : والخامسة قبض الحواس عن الانتشار حتى لا يحس بغير الداخل ولا يعرف أن وراء الحاس شيئاً غيره ، فبذلك يقدر على ضبط الحواس وامتلاكها . ومن الخصال المطرقة إلى الخلاص التفكير ، قال : فمن أراد الاستتار عن الأعين أدام التفكير في البدن وما تصور به من حسن وقبح وطول وقصر وهيئة ، ودأب على غض البصر ، وقبض حاسة العين ، فإنه يخفى على الناس كما أنه إذا أدام التفكير في الكلام وقبضه حتى صوته فلم يسمع وإن جهر به .

أمثال تلك الفرائب في الكتاب كثير لا يمكننى سردها على طولها وعرضها . وللبيروني بعد الترجمة كلام جامع كالخاتمة يبين فيها رأيه في كتاب باننجل ، فلنختم كلامنا بإيراد بعض ما يقول فيها :

قال أبو ریحان البيروني : هذا كان كتاب باننجل ، والذي دعا إلى نقله هو خفاء ما يعتقد الهنود في مذاهبهم على من يحكيها عنهم في الكتب . . . ومن لم يعرف الشر لم يحتجبه كما أن من لم يعرف الخير لم يحتجبه ، ولذلك قيل : تعلموا السحر ولا تستعملوه . فأما ما في الكتاب من المحاولات فن جهة أمرين : أحدهما أنه قل ما تجد قوماً يرجعون في الأصول إلى ما ذكرناه من الحلول والاتحاد ، وفي الفروع إلى الإفراط في التقشف ، إلا ويذكرون شيئاً مما يستحيل كونه في المقول ، وأترك قوماً يحملون أمثال ما تقدم كرامات للأولياء وقوماً آخر بإزائهم يستمظمونها ويتصورونها مطاعن في معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرجع إلى النصارى وهم على الصفة التي أشرنا إليها . فأما فرط تقشفهم وتخليهم عن الدنيا فيشهد له النهي عن التمرض لأصحاب الصوامع منهم لاشتغالهم بأنفسهم وتمذيبها ، حتى إن الرطوبات تفتنى في أبدانهم ولا يبقى بين الجلود والمظام شيء من لحومهم ، وربما يموت أحدهم قائماً في العبادة فيبقى مستنداً إلى الجدار متوكئاً على المكازقروناً وأحياناً بانقطاع مواد الثقل عنه وعدم المفونات ، يتعاهد بنفض الفبار ويعلم بالذكران والزبارة في الأوطان حتى تعمل اليبوسة ما كانت عجزت عنه الرطوبة من تفريق أجزائه وترميم عظامه فيبطل حينئذ . وأما أخبارهم المستحيلة فستسمع منهم الأعاجيب عند ذكر الآباء الأسلاف ، وعند ذكر المطارنة والبطاركة الأخلاف ، المستشعدين بسبب الديانة ، وتنمو شعورهم وأظفارهم بحيث تحوج إلى القص والقلم وهم موتى ، ما يزول منه التعجب من غيرهم . وأما الآخر فهو أن الهنود من ذلك أوفر نصيباً وأقل نظراً وتحصيلاً ، حتى إنى لا أشبه كتبهم في الحسابات والنجومية من جهة الممانى ومن جهة النظم والترتيب إلا بدر مختلط بغير ، وجواهر مع خرف ،

لا يهتمون إلى تمييزها وتحسينها ؛ ويزيد في ذلك ما ذهبوا إليه من التمييز عن غيرهم والنهي عن الاختلاط بهم ولولا ذلك لتهذبوا بمارضات الخصوم وأنكارهم ما عندهم ، وإنما جدالهم مع السمنية الذين فيا بينهم وأولئك أمثالهم لا يفضلون عليهم . وسأعمل بإذن الله كتاباً في حكاية شرايعهم والإبانة عن عقائدهم والإشارة إلى مواضع آرائهم وأخبارهم وبعض المعارف في أرضهم وبلادهم ؛ يكون عدة لمن رام مداخلتهم ومخاطبتهم إن فسح الله في الأجل وكشف الموانع من الأسقام والعلل .

هذا كلام رجل عاقل عالم ، ومنصف واسع الإدراك ، يحكي عقائد نحلة بعيدة عن عقيدته لا ليردها بل ليتعرفها ويتحققها من غير ميل ولا مدهانة ولا عداوة ومخاصمة ، راغباً في توسيع علمه ، إنه كلام رجل ينظر إلى اختلاف الأديان والمقائد والفرق والنحل بعين التفهم لا التعصب ، يقصد فهم الديانات بطريقة تاريخ الأديان المقارن المعروفة اليوم . فلقد أدرك البيروني وفهم أنه لعل في اختلاف الأمم البشرية حكمة خفية لا يتطرق أكثر الناس إلى كنه معناها ، يشير إليها بقوله الذي ذكرناه آنفاً « هم الناس في الدنيا مختلفة ، وعمارة العالم باختلافها منتظمة » .

هذا ما أحببت عرضه عن كتاب باننجل ، وما قلته غيض من فيض ، ولعل في هذا المقدار كفاية لجلب التوجه إلى هذا المتن الغريب . ولا شك أن كل ما كتبه هذا العالم الكبير جدير بالنشر ، وخاصة لأن ما وصل إلينا من تأليفه قليل ، فقد ضاع أكثرها . وعلى الخلف حسن المحافظة على ما ترك لنا السلف ، لا سيما ما تركه لنا أمثال أبي الريحان البيروني .

فراغفورث

هـ . ريتير

آثار الأستاذ ريتير

الأستاذ ريتير هو الذي نشر بمض المكتبة الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان وأشرف على ما لم ينشر منها . وهي معروفة . ومن أهم ما حققه مقالات الإسلاميين ، والأول من الوافي بالوفيات ، وفرق الشيعة ، وغيرها .
وهاكم بمض دراساته الحديثة :

- 1— *Irrational Solidarity groups*
A socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldün. (Oriens. Vol 1, No 1, 1948)
- 2— *Philologika XII : Datierung durch brüche* (Oriens. vol 1, No 2, 1948)
- 3— *Philologika XIII : Handschriften in Anotolien und Tstanbul*
(Oriens Vol 2, No 2, 1949) et (Oriens Vol, No 1, 1950)
- 4— *Neue materialien Zum Zagal, Ibn Quzman* (Oriens Vol 3, No 2, 1950) en collaboration avec W. Hoenerbach.
- 5— *Muslim Mystics Strife with god* (Oriens Vol 5, No 1, 1952)
- 6— *Autographs in Turkish Librairies* (Oriens Vol 6, No 1, 1953)

نشوان بن سعيد الجبيري علامة اليمن (*)

للمستشرق السويدي الأستاذ سترستين

Zettersteen

(*) كتب الأستاذ سترستين هذه الدراسة للبحث بالعربية قبل وفاته (توفي سنة ١٩٥٤) ، والنص المثبت له .

قال السيوطي^(١) : نشوان بن سعيد بن نشوان اليمنى الحميري ، أبو سعيد
الفقيه العلامة المعتزلى النحوى اللغوى . كذا ذكره الخزرجى وقال : كان أوحداً
أهل عصره وأعلم أهل دهره ، فقيهاً ، نبيلاً ، عالماً ، متفنناً ، عارفاً بالنحو واللغة
والأصول والفروع والأنساب والتواريخ وسائر فنون الأدب ، شاعراً فصيحاً ،
بليغاً مفوهاً . صنف شمس العلوم فى اللغة ثمانية أجزاء . قال فى البلغة : سلك فيها
مسلكاً غريباً : يذكر الكلمة من اللغة فإن كان لها نفع من جهة الطب ذكره .
فاختصره ولده فى جزئين وسماه ضياء العلوم .

وقال ياقوت^(٢) : استولى نشوان هذا على قلاع وحصون ، وقدمه أهل جبل
صبر^(٣) حتى صار ملكاً .

وقال غيره : مات بعد عصر يوم الجمعة رابع عشرين ذى الحجة سنة ثلاث
وسبعين وخمسة . وفيه نظر لقوله فى مقدمة شمس العلوم :

وفى سنة السبعين والخمس تم ما جمعت من التصنيف فى رمضان
فإن كان توفى بالحقيقة فى سنة ثلاث وسبعين فيجب أن يعبر بهذا البيت عن
إتمام تصنيفه فى السنة التى أكل فيها العام الخامس والسبعين من عمره والله أعلم .
وهذا كل ما نعرفه الآن فى حياة نشوان ولم نعرف أين ولد ؟ ولا بد أنه قضى

(١) كتاب بنية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ص ٤٠٣ .

(٢) كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ج ٧ ص ٢٠٦ .

(٣) قال ياقوت فى كتاب معجم البلدان ج ٣ ص ٣٦٦ : صبر ، بفتح أوله وكسر ثانيه ،
بلفظ الصبر من العقابر ، والنسبة إليه صبرى — اسم الجبل الشامخ العظيم المثل على قلعة تبرز فيه
عدة حصون وقرى باليمن ، واليه ينسب أبو الخير النحوى الصبرى شيخ الاهنوى الذى كان بمصر ،
ونشوان بن سعيد صاحب كتاب أعلام شمس العلوم وشفاء كلام العرب من العلوم فى اللغة
اتفقه وقيده بالأوزان . وكان نشوان هذا قد استولى على عدة قلاع وحصون هناك وقدمه أهل
البلاد حتى صار ملكاً .

أما كلمة الاهنوى فلا أعرف معناها .

أكثر أيامه في بلده ولم يرتحل إلى بلاد غربية فإنه افتخر بحب الوطن وقال مشيراً إلى كتابه المذكور :

وأكلت من هذا الكتاب فصوله ولم أنفصل من بلدي ومكاني
وما درت للألقاب مستوهباً لها من المعجم في مصر ولا هذان
لنشوان تأليف كثيرة عددها الأستاذ الفاضل بروكلمان^(١) . وصنف أيضاً
غير التي ذكرها بروكلمان وهي هذه الأربع :

صحيح الاعتقاد وصرح الانتقاد .

مسك العدل والميزان في موافقة القرآن .

مشكل الدوى وصراطه السوى .

ميزان الشعر وتثبيت النظام .

وأشهر كتب نشوان وأهمها شمس العلوم ودواء كلام العرب من العلوم
والقصيدة الخيرية . وأما كتاب شمس العلوم فهو معجم الكلمات العربية ، ويوجد منه
نسخ مخطوطة في مكاتب عمومية مختلفة ، ومع ذلك لم يطبع منه إلى الآن إلا جزء
قليل . أول من نبه المستشرقين على نشوان بن سعيد هو الأستاذ هاسر من مدينة
وين^(٢) . وبعده نشر مواطنه الأستاذ ملر منتخبات من شمس العلوم في بعض المجلات
العالمية^(٣) ، ثم صنف الدكتور العالم عظيم الدين أحمد من هندستان كتاباً جيداً باللغة
الألمانية متضمناً كل ما يتعلق في شمس العلوم ببلاد اليمن ولغتها وتاريخها^(٤) ، وفي آخر

(1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplement I, 528.

(2) Von Hammer, *Literaturgeschichte der Araber* VII, 584.

(3) Müller, *Himjarische Inschriften* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXIX)

(4) منتخبات في أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من العلوم
لنشوان بن سعيد الحميري وقد اعتنى بنسخها وتصحيحها عظيم الدين أحمد . طبعت في مطبعة بريل
في مدينة ليدن سنة ١٩١٦ .

الأمر تقدم المستعرب الأسوحي العلامة الشهير الكونت لنديج الذي قضى سنين
كثيرة في المشرق وألف كتباً كثيرة منها الأمثال السائرة والأقوال الدائرة عند
أولاد العرب ، ومعجم اللهجة الدثينية فالتس من قبل موته ببعض السنين أن أنشر
بنفقته كتاب شمس العلوم كله . ولكنني كنت إذ ذاك مشغولاً بأشغال كثيرة . ثم
توفي لنديج في سنة ١٩٢٤ ، ثم أنعم ورثته الذين يعرفون من زمان طويل برغبته
النادرة في لغة العرب على جامعة ابساله بكتبه الثمينة وجملة كبيرة من المال بشرط أن
تعنى بإكمال الدراسات التي خلفها لنديج غير مطبوعة ، ونشر كتاب شمس العلوم
كله . وقد ظهر منذ قريب القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب في مطبعة بريل
في ليدن بتحقيق ، وهو مشتمل على الأحرف الأربعة الأولى من حروف الهجاء
مع تعليقات وإيضاحات . كانت نية نشوان تصحيح اللغة العربية من الغلط
والتصحيف ، وقال فيه : لما رأيت ذلك^(١) ورأيت تصحيف الكتاب والقراء وتغييرهم
ما عليه كلام العرب من البناء حملني ذلك على تصنيف يأمن كاتبه وقارؤه من
التصحيف ، ولذلك حرص كل كلمة بنقطها وحركاتها . وأما الترتيب فأنكر الطريقة
التي اتبعها الجوهري وغيره ورتب الحروف على النظام الهجائي باعتبار أوائلها
لا أواخرها خلافاً لهم . وأما مخوى كلامه ومضمون كتابه فقصد نشوان أيضاً تعظيم
اليمن وتفخيرها على غيرها من البلاد ، ولذلك وصفها في أول الأمر بفضائلها المختلفة
وذكر أسماء ملوك معروفين ، وملكات مشهورات ، وآباء قبائل قديمة مع أنسابهم
وأخبارهم ، وكتبها أسماء جبال ومدن وحصون وقلاع وغيرها ، ومن الفن
اللقوى الخط الحميري القديم المسمى بالمسند ، وكلمات لا توجد في لسان العرب
وتاج العروس مثل :

دخش : فعل بالكسر يفعل بالفتح وبعض أهل اليمن يقول دخش العظم إذا
تفتت وبلى .

(١) يعني كلمات بلا نقط وحركات .

ذرع : فمال بكسر الفاء ، بمض أهل اليمن يسمى كل هضبة إلى جنب جبل ذراعاً .

زح : فعل يفعل بالفتح ، زح جلده بالنار لغة يمانية في زلع .

شرز : فعل بفتح الفاء والمين الشرز السماق بلغة بعض أهل اليمن .

شتم : فمال بالفتح وتشديد المين ، الشمام المهندس بلغة بعض أهل اليمن .

وأما السكاهات التي لا تختص بلغة أهل الجنوب من جزيرة العرب فأكثر الشواهد كما ينبغي من القرآن وأشعار العرب ، وذكر من الشعراء النابغة ، وعنترة ، وطرفة ، وزهير ، وعلقمة ، وامرء القيس ، وعروة بن الورد ، وقيس بن الخطيم ، والأعشى ، وليبد ، وحسان بن ثابت ، والشماع ، وعبيد الله بن قيس الرقيات ، وكثير عزة ، والأخطل ، والفرزدق ، وجري ، وذو الرمة ، ورؤبة ، والمجاشع ، وغيرهم .

وانتفع نشوان أيضاً بالحديث وضروب الأمثال وتعبير الرؤيا وعلم النجوم لكشف معاني الكلام المفردة وتبيينها ، ودون ذلك . وبين من مواضع كثيرة في شمس العلوم أنه كان مولعاً جداً بعلم الطب ونحن نقلها هنا ما ذكره في مادة الثوم مثلاً :

« الثوم معروف . وهو حار يابس في الدرجة الرابعة ينفع من لدغ الحيات والمقارب إذا ضمد به أو إذا أكل منه الملدوغ . وهو يسمى ترياق البدو . وهو يخرج الرياح الغليظة ويحللها ، ويدبر البول ، ويقطع السعال الحادث من البلغم ، ويصفي قسبة الرئة ، وإذا دُق مع العسل والملح والخل وجعل على الأسنان نفع من تأكلها ، وإذا شوى ودلكت به الأسنان نفع من أوجاعها ، وإذا دُق وضمد به مع الخل على الأعضاء المترطبة جفف رطوبتها وحلل ورمها . وهو ينفع من البلغم والرطوبة نفعا عظيما . وإذا دُق وعجن بخل وعسل نفع من البهق ، والقوباء ، وقروح الرأس المترطبة ، ومن الحرب المتجرح ، ومن عض الكلب . وإذا تدخنت

به المرأة أو طبخ وجلست فيه أدر دم الحيض وأخرج المشيمة بإذن الله تعالى ، وإذا أكثر من أكله أضعف البصر وأقل المنى لشدة يسه .

وكان نشوان أيضاً شاعراً بليغاً ، وله أبيات مختلفة في شمس العلوم . وأشهر أشعاره وأطولها القصيدة الجيرية التي نشرها الأستاذ المعروف كرم^(١) في سنة ١٨٩٥ والأستاذ العالم باسمة^(٢) ثانياً في سنة ١٩١٤ .

أولها :

الأمسُ جِدُّ وهو غيرُ مزاج	فاعملْ لنفسِكَ صالحاً يا صاح
كيفَ البقاء مع اختلاف طبائع	وكدور ليلٍ دائمٍ وصباح
الدهرُ أنصح واعظُ يعظُ الفقى	ويريدُ فوق نصيحة النصاح
فانظرْ بعينَيْكَ اليقينَ ولا تسَلْ	يا أيها السَّكران وهو الصاحي
يُجرى بنا في لَجٍّ بحرٍ ماله	من ساحلٍ أبداً ولا ضَحَضاح
شغلُ البرية عن عبادة ربهم	فتنَّ على دُنْيائهم وتلاح
ومحبةُ الدنيا وعاجِلها التي	سَلكت مع الأزواج في الأشباح
كلُّ البرية شاربٌ كاسِ الردى	من حَتَفٍ أنفهِ أو دمٍ سَفاح
لا تَيْشَنُ بالحادثات ولا تَكُنْ	لمسرَّةٍ في الدهر بالمفـراج
أفأينَ هودُ ذو التقي ووصية	قحطانُ زرعُ نبوةٍ وصلاح

(1) Von Kremer, Die himjarische Kasideh.

(2) Basset, La Qasidah himyarite. Nouv. éd. P. 5 : "Le poème de Nachouân ben Sa'id intitulé Qasidah himyarite, sur le mètre kâmil, a pour but de rappeler les personnages célèbres du Yémen anté-islamique. C'est un sentiment répandu dans le Yémen d'opposer aux gloires ma'addites du Hidjâz, celles de l'Arabie heureuse et l'on en trouve des exemples dans le poème de Qoss ben Sa'idah, de 'Obald ben Charyah, etc.

ومن شعره نبذتان في خريدة القصر وجريدة العصر لعهد الدين السكاتب
الاصفهانى . قال عماد الدين^(١)

نشوان بن سعيد

من شعراء الجبال ، ذكر أنه لغل الكلام قوى الحيك حسن السبك .
قال : وبلغنى أن أهل بيجان^(٢) ملكوه عليهم ، فن شعره قوله في الفخر باليمن

منا التبابعة اليمانون الألى ملكوا البسيطة ملّ بذلك تُخَيَّرُ
من كلّ مرهوب اللقاء مُصَّيَّبُ بالناج غاز بالجيش مَطْفَأُ
تَمَنُّو الوجوه لسيفه ولرُوحه بعد السجود لثاجه والمُفَقَّرُ
يا رَبُّ مُفَتِّخِرٍ ولولا سَمِينَا وقيامنا مع جدّه لم يَفْتَخِرْ
فاخِرٌ بِقَحْطَانٍ على كلّ الورى فالناس من صَدَفٍ وهم من جَوْهَرِ
وخلافة الخلفاء نحن عمادها ففى نَهْمٍ بعزل والى فاقْدِرْ
مثل الأمين أو الرشيد وفنكنا بهما ومثل ابن الزبير القسورِ
وبكرهنا ما كان من جُهاَلنا فى قتل عثمان ومَضَرِعِ حَيْدَرِ
وإذا غضبنا غضبةً يَمْنِيَّةً قطرت صوارمنا بموتٍ أحرِ
فقدت وهاذ الأرض مترعة دما وغدت شِباعاً جائعات الأُنْسَرِ
وغدا لنا بالقهر كلّ قبيلة خولاً بمعروف يزين ومُنْكَرِ
وإنّاخه الصّفين فرض عندنا يَلْقَى به الولدان كلّ مُبَشِّرِ

(1) Derenbourg, *Oumâra du Yemen* II, 601 (Publ. de l'École des
langues orient. vive. IVe Sér. Vol. XI.)

(2) يافوت ، كتاب معجم البلدان ج ١ ص ٢٨٣ بيجان بالخاء مهملة بخلاف اليمن معروف

وقال :

من أين يأتينا الفساد وليس لى نَسَبُ خبيث فى الأعاجم يوجدُ
لا فى علوج الرّوم خالٍ أزرَقُ أبداً ولا فى الحبش جدّ أسودُ
إنى من النّسب الصريح إذا اسرؤ غلبت عليه الروم فهو مؤلّدُ
ما عابنى نسب الإمام ولا غدا بالوم مُعْرِفُهُنَّ لى يَتَرَدّدُ
موتى قُرَيْشٍ فكلّ حَيٍّ مَيّتُ للموت منا كلّ حَيٍّ يولّدُ
قلتم لكم إرث النبوة دوننا نَعِمَ المَقولُ^(١) إن النبوة سرمدُ
منكم نبى^(٢) قد مضى لسبيله قَدِمَا فهل منكم إله^(٣) يُعْبَدُ
قاتله الله ولهذه وأخزاه ، ما أشدّ ما افتراه ، على الله وأجره ، وأية فضيحة^(٤)
فوق هذا ؟ ولولا النبى المصطفى الذى اختاره الله واجتباها ، وجعله الوسيلة إلى نيل
رضاه ، صلوات الله عليه وسلامه ، ما سعدوا ولا فازوا ، ولا حازوا من الفضيلة
ما حازوا .

ك . و . س . س . س . س .

(1) Derenbourg : "Ou bien الكلام ; mot ajouté par conjecture."

(2) "Mot ajouté par conjecture."

(3) "Lacune que j'ai remplie par ce mot."

(4) فى النسخة فضيلة .

6— *Arabiska studier in Sverige*, uppsala 1946.

الدراسات العربية في السويد . أبسالة ١٩٤٦ .

ونشر معجم لغة عنزة الذي ألفه لندبرغ .

7— Landberg, C. de *glossaire de la langue bédouine Anazeh*.
uppsala 1940.

وكذلك نشر دراسة ثانية للندبرغ عن الأفعال فعل .

8— Landbery, C. *Etude Sur les verbes* فعل 1939

آثار الأستاذ سترستين

1— *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der universitäts bibliothek Zu Uppsala*. 2 Vols, Uppsala, 1930 ' 1935.

المخطوطات العربية والفارسية والتركية في مكتبة جامعة أبسالا . في جزأين

صدر الأول منه سنة ١٩٣٠ والثاني في سنة ١٩٣٥ .

2— *Beitrage Zur geschichte der Mamlukensultan*. Leiden 1919.

أجزاء من تاريخ السلاطين المماليك لمؤلف مجهول من سنة ١٢٩١م إلى ١٣٤٠م

نشر في ليدن سنة ١٩١٩ .

٣ — طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب .

للسلطان الملك الأشرف عمر بن يوسف ابن رسول . مطبوعات المجمع

العلمي العربي ، دمشق ١٩٤٩ .

مع مقدمة الدكتور صلاح الدين المنجد في علم الأنساب عند العرب

وتطور مفهوم الشرف .

٤ — شمس العلوم ودواء كلام العرب في الكلوم .

لنشوان بن سميح الحميري : الجزء الأول : القسم الأول . ليدن ١٩٥١

5— *Kristna i Mekka*. uppsala 1943.

النصارى في مكة . أبسالة ١٩٤٣ .

قائمة بأسماء النصارى الذين زاروا مكة ، وهي تكمل قائمة Ralli (١٩٠٩)

و Kiernan (١٩٣٧) .

ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي

للمستشرق الأستاذ يوسف شخت (*)

J. Schacht

(*) نشرت هذه المحاضرات في مجلة المشرق (المجلد ٣٣ ، ١٩٣٥ ، ص : ٢٦٢ ، ٣٦١ ، ٥٤٧) ومي من من أثنى ما كتب في تاريخ الفقه . وقد أذن الأستاذ شخت بنشرها وأعلننا أن هذه المحاضرات ما تزال تعبر عن رأيه في تاريخ الفقه .

إن الغرض من هذه المحاضرات هو التحدث إليكم عن الطريقة التي يجري عليها العلم الأوروبي في درس الشرع الإسلامي ، وعن بعض النتائج الهامة التي أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لي أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهي بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم ببحوث علمية ترمي إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبي من جانبه ينبغي أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامي المعنى بهذا الموضوع . ورغم اختلاف المبادئ والطرق والمصالح ، التي تفصل هاتين المدرستين إحداهما عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما في الشرع الإسلامي أصرة مشتركة جوهرية ، هي روح البحث العلمي الذي يحدو المستشرقين الأوروبيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا المتاد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين في هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تعلق فريق بالتقاليد واستمساك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإني لأرجو أن يكون في قدرتي المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس في نيتي أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامي ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المعروفة لدى أكثركم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة في تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبية ، متوخياً عرضها عليكم في صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

ولنبداً بالمسألة العامة - مسألة تاريخ الشرع الإسلامي - فهذه المسألة تمكنني تاريخ الشرع الإسلامي من إطلاعكم على ما بين وجهتي النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون في الشريعة تمبيراً عن الإرادة الإلهية التي لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هذا القانون الإلهي مر بدور تاريخي . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنونوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامي » ؛ وقد جهد علماء أوروبية يبحث

إن الغرض من هذه المحاضرات هو التحدث إليكم عن الطريقة التي يجري عليها العلم الأوروبي في درس الشرع الإسلامي ، وعن بعض النتائج الهامة التي أسفر عنها هذا الدرس . وقد بدا لي أن هذا الموضوع خليق بأن يثير اهتمامكم من وجوه مختلفة . فإن مصر وهي بلاد إسلامية حديثة لا بد لها أن تهتم ببحوث علمية ترى إلى إظهار خاصة من خصائص الإسلام . والعلم الأوروبي من جانبه ينبغي أن لا يهمل الاتصال بالعلم الإسلامي المعنى بهذا الموضوع ورغم اختلاف المبادئ والطرق والمصالح ، التي تفصل هاتين المدرستين إحداهما عن الأخرى ، فقد ألفت بين بحثيهما في الشرع الإسلامي أصرة مشتركة جوهرية ، هي روح البحث العلمي الذي يحدو المستشرقين الأوروبيين اليوم ، كما كان يحدو علماء الإسلام منذ القرون الوسطى . هذا العناد المشترك يبعث على أشد التفاؤل بتعاون مثمر قائم على الاحترام المتبادل بين العلماء الشرقيين والغربيين في هذا الباب ، تعاون لا يوهنه تعلق فريق بالتقاليد واستمسك الفريق الآخر بأساليبه العلمية . وإني لأرجو أن يكون في قدرتي المساعدة على تنمية التفاهم بين الفريقين ، وليس في نيتي أن أعرض صورة عامة للشرع الإسلامي ، وأن أعيد كثيراً من الأشياء المروفة لدى كثير منكم بلا شك بل أن أتكلم على مسائل خاصة في تاريخ هذا الشرع تناولها علماء أوروبا ، متوخياً عرضها عليكم في صورة قد تثير حتى غير الاختصاصيين منكم .

ولنبداً بالمسألة العامة - مسألة تاريخ الشرع الإسلامي - فهذه المسألة تمكنني تاريخ الشرع الإسلامي من إطلاعكم على ما بين وجهتي النظر من اتفاق تام . فعلماء الإسلام يرون في الشريعة تعبيراً عن الإرادة الإلهية التي لا تبدل فيها . ومن المسلم به دائماً أن تعبير الفقه عن هذا القانون الإلهي مر بدور تاريخي . حتى إن بعض المؤلفين المسلمين عنونوا مؤلفاتهم « بتاريخ التشريع الإسلامي » ؛ وقد جهد علماء أوروبا يبحث

هذا التطور دون أن يكون لهم بمسائل العقائد شغل ، وتناولوا بهذا الروح ، تاريخ الشريعة . والعلماء المسلمون أنفسهم ، على الرغم من اعتقادهم بقُدسية الشريعة وصحتها الإلهية ، يسلمون بأن أحكاماً كانت موجودة فعلاً في شرائع أخرى قبل أن يقرها التشريع الإسلامي . ولنضرب لذلك مثلاً واحداً هو القصاص ، فإن مبادئه التي عدلها وأكدها القرآن والسنة ترجع إلى القوانين العرفية عند العرب قبل الإسلام . فالعلم الأوروبي يبحث فيما يسمى بالعلاقات بين الشريعة والشرائع التي سبقها بهذا المعنى التاريخي المحض — ذلك المعنى الذي لا يصير ما في علم أصول الفقه الإسلامي من الحقائق — . ومعلوم جيداً أن العلماء المسلمين أنفسهم يطبقون على الأسانيد قواعد نقدية ، وهذا النقد الذي وسع النقاد من علماء أوروبا دائرة ، وذهبوا فيه بعيداً ، قد بات أداة للعمل لا يستغنى عنها العلم الأوروبي — أداة ليست سلبية محضة ، بل قد أعانتنا على تقرير صحة الكثير من الأحاديث . في هذا كله يمكن أن يوجد ، بل يوجد فعلاً ، اختلاف كبير في الأساليب والنتائج بين علماء الشرق والغرب ، ولكن لا وجود لخلاف جوهري ؛ لأن مبادئ عقائد الإسلام لا تؤثر في دراستنا التاريخية للشرع الإسلامي . هذه المدرسة الأوروبية لا تقف عند حدود الشريعة التي تلزم غايتها الأساسية بطبيعة الحال بل تتجاوزها أبحاثها إلى وجهات عدة ، فتتناول القوانين الأخرى المتصلة بالشرع الإسلامي اتصالاً مباشراً ، سواء أكان ذلك باندماج سنن تلك القوانين في الشريعة الإسلامية ؛ بالمعنى الذي أسلفنا بيانه ، أم كان بتأثير الشريعة في تلك القوانين والسنن ، والمقصود بذلك قوانين العرب أيام الجاهلية من جهة وقوانين الشعوب التي دخلت في دولة الإسلام من جهة أخرى ؛ مثال ذلك هو التشريع الخاص بالإسبان المسيحيين الذين يتكلمون العربية وهم المسمون بالمستعربين . ويتناول الدرس أيضاً موضوعاً واسعاً هو العرف القائم بين الشعوب الإسلامية نفسها . إننا نعلم أن هذا العرف الذي يطلق عليه أسماء مختلفة كالعادة والقانون والدستور . الخ . قد نشأ إلى حد ما في كافة بلاد الإسلام تقريباً ، إلى جانب الفقه

المعترف به رسمياً ؛ وشرح تاريخ هذا العرف وبيان علاقته بالشريعة أمر لا غنى عنه في تفهم جملة الحياة التشريعية عند الأمم الإسلامية تفهماً صحيحاً . وقد شهدنا في خلال السنوات الأخيرة تطوراً جديداً في العلاقات القائمة بين الشريعة والقانون بتلك التمديلات التي أدخلتها مصر على الأحوال الشخصية . وأخيراً فالعلماء الأوروبيون يعنون بالمظهر الاجتماعي للشرع الإسلامي ، لأن الشريعة الإسلامية أحسن مثال وأهم مظهر لما يسمى « بالقوانين المقدسة » وبهذا لا نريد مطلقاً أن نضع الشريعة في مستوى واحد مع سائر الشرائع بل نحصر كل الحرص على إظهار خواصها الفردية ، ابتغاء الوصول إلى تقدير مركزها الفريد بين الشرائع والقوانين الأخرى . فإذا كان علمنا يضع الشريعة في أفق أبعد زاعماً أن تلك الشريعة ليست حقيقة شاذة لا علاقة لها بما حولها ، فإننا نفعل هذا لكي ندرسها أوفى درس ممكن من كل جهاتها . كذلك لا يهمل العلماء في أوروبا درس الشرع الإسلامي على طريقته التقليدية الخاصة . فإن هذه الدراسة شرط لازم يهدف لبحث تاريخي . ولعل في هذه الملاحظات التمهيدية ما يعطيك فكرة عامة من هذه الوجهة الهامة من بحوثنا وغاياتنا .

وقبل المضي بالتفاصيل قد يحسن أن أقول كلمة عن تاريخ هذه الدراسة في تاريخ دراسة أوروبا . فوجودها يرجع إلى عهد قريب لأنها مدينة بأصلها للنهضة العظيمة التي ^{الشرع} ^{الإسلامي} أوتيتها البحوث الإسلامية في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي . والمشجعان الكبيران على البحوث الإسلامية العامة هما في نفس الوقت وازماً أساس البحث العلمي في الشرع الإسلامي وأعني بهما الأستاذ المجري الكبير غولدزيهر Goldziher (توفي سنة ١٩٢١) والأستاذ الهولندي المحترم سنوك هورنيه Snouk Hurgonje (توفي سنة ١٩٢٤) وإلى إسمي هذين الصديقين الجليلين يجب أن نضيف اسم عالم ألماني قضى قبل الأوان في سنة ألف وتسعمائة وثلاثين ، في الخامسة والأربعين من عمره وأعني به المرحوم المأسوف عليه الأستاذ برجستراسر

Bergstraesser . وإني لأعتبر نفسي تلميذاً لبرجسترامر وسنوك هورونيه وأنا شاعر بجميلهما أعمق الشهور ، نفور بهما حق الفخر .

القانون العرفي في الجاهلية

إن أولى المسائل الخاصة التي سأعالجها هنا تتعلق بالقانون العرفي عند العرب في زمن الجاهلية ، وهو كالأرض التي كانت تنمو عليها شجرة الشريعة العظيمة ، ولهذا السبب فإنه يدخل في نطاق أبحاثنا كما ألمنا آنفاً ، هنالك رأى سائد إلى اليوم يعتبر الحياة القانونية في جزيرة العرب قبل الإسلام مما لا يمكن درسه لا انتفاء المصادر المباشرة ، ويزعم أن تلك الحياة كانت فطرية بسيطة بحتة . ولقد مكنتنا أبحاث السنوات الأخيرة ، القائمة على الانتفاع بمصادر غير مباشرة ، من تصحيح هذا الرأى . فلم يكن فطرياً سوى أحوال البدو ، يشهد بذلك الشعر القديم وأخبار القبائل ، ويؤيده ما يصادفه المرء عند البدو اليوم . أما المدن — ومنها مكة التي كانت مركزاً تجارياً ذا صلة باليمن وسورية البرنظية والعراق الساساني ، والمدينة التي كانت مركز زراعة النخيل مركزاً يضم جالية كبيرة من اليهود — نقول : أما المدن ، ومنها ما ذكرناه ، فكان لها بلا ريب قانون أكثر نمواً لم يمكن إلا أن يتأثر بالعوامل الخارجية التي ذكرناها . ويمكننا أن ننسب إلى الأصل البدوي أشياء منها النظام الاجتماعي وأحكام المائلات والمواريث وقانون القصاص — وكل هذا بقي سارياً على أهل المدن أيضاً — ويمكننا أن ننسب إلى التطور المدني الموافقة على قواعد مفصلة تطبق على العقود ووضع أشكال معينة للشركات واستعمال وثائق مكتوبة — كل هذا في مكة — ومعاملة بعض العقود الزراعية في المدينة . فكل هذه العناصر لم تبقى بمعزل بل اتسع تداخلها بتأثير العلاقات التجارية التي تساعد على نموها الأشهر الحرم والأسواق الكبرى . حتى إن بلاد العرب كانت في القرن السادس بعد الميلاد محكومة بقانون عرفي متشعب الأطراف ، وهذا يطرح مسألة تحليل هذا القانون تحليلاً مفصلاً سأقدم لكم مثالا منه .

الحالة في الشرع الإسلامي هي أن المنصر الجوهرى في كافة العقود يتألف من الإيجاب والقبول اللذين يعبران عن تراضى المتعاقدين . وهذا التركيب القانوني

للعقود من إيجاب وقبول تجمع مذاهب الفقه على التسليم به كأنه أمر طبيعي دون أن يتناقض بعضها مع بعض . وهو لا بد أن يكون سابقاً تلك المذاهب ، فضلاً عن أنه لا صلة له بالمبادئ الإسلامية المحضة كمنع الربا ومنع الفرر التي تبنى عليها كافة الأبواب المتعلقة بأحكام العقود من الشريعة . وهذا كله ودلائل أخرى تحمل على الاعتقاد بأن تلك العبارة القانونية عن طبيعة العقود ترجع إلى القوانين العرفية فيما قبل الإسلام . أجل إن هذه الفكرة القانونية تكاد تكون شاذة شذوذاً تاماً في تاريخ القوانين القديمة . فإن الأمر المعنى هنا ليس بذلك الدور الطبيعي الواضح الذي كان للإيجاب والقبول دائماً في الحياة الإقتصادية ، باعتبار أنها مقدمة العقود المتواضع عليها بمحض التراضى ، ولكن النقطة الحاسمة هي أن الإيجاب والقبول يعتبرهما النظر القانوني عنصراً جوهرياً في العقود ، وأولئك الذين درسوا الشرع الإسلامي أو القوانين الحديثة فقط يمكن أن يظهر لهم هذا ضرورياً . بيد أن التاريخ يدلنا على أن الأمر ليس كذلك ، لأن مثل هذا التركيب القانوني للعقود لم تعرفه القوانين القديمة ، اللهم إلا الشرع الإسلامي والقانون البابلي الحديث . فإن هذا القانون يملأ من صيغة تعاقد يتفق تماماً ونظرية العقود التي أسلفنا بيانها ، بحيث أن نفس العقود البابلية الحديثة لو ترجمت إلى العربية يمكن أن تبدو بين الوثائق الإسلامية القديمة المبينة على النحو الآتي : « هذا ما اشترى فلان من فلان . . . وباع هو إياه . . . بتراض منهما . . . » . هذه الحقيقة الواقعة تحدد بنا إلى التساؤل : أتوجد علاقة تاريخية بين هاتين الظاهرتين ؟ إن الفارق الزمني ليس بكبير مهما يظهر منه عند اللحظة الأولى ، فإن الوثائق البابلية الحديثة تبتدى من أواخر القرن الثامن قبل الميلاد وتستمر إلى نهاية الآداب البابلية حول القرن الأول للميلاد . والقانون العرفي العربي كان قد اكتمل تطوره في القرن السادس بعد الميلاد . بيد أن خواصه قد ترجع إلى ما قبل ذلك . وليس يدعو إلى العجب أن تبقى صيغة الوثائق قد صمدت خلال سبعة قرون لكافة الأعاصير السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العراق — نقول : ليس عجيباً أن تبقى مثل تلك الصيغة التعاقدية

بعد ذلك زماناً ، وإن كنا لا نستطيع الجزم بهذا لأننا لا نعلم شيئاً عن تلك الفترة .
على أن الاستمرار التاريخي للبيئة يؤكد على الأقل : ذلك أن العراق كان يسكنه
منذ القرن الثامن قبل الميلاد وعلى الرغم من تبدل الأمر الحاكمة أولئك السكان
الآراميون الذين لم يزالوا يسكنونه في خلال الفتح العربي والذين سماهم العرب
بالفُطَين . أما القانون العرفي العربي فإن التأثير الذي يمكن أن يكون تناوله من
جانب العراق ليس أقل احتمالاً من التأثير الذي أصابه من ناحية سورية ، وهذا
مؤكد لأن التجارة العربية كانت تتجه نحو القطرين على السواء . وصفوة القول
أنه من الراجح رجحاناً كافياً أن صيغة العقود ذات الجانبين أي الإيجاب والقبول
قد تورثت من القانون البابلي الحديث . وقد ألمنا إلى أن تلك الفكرة القانونية
في انمقاد العقود ليست بالوحيدة الإمكان ، فإن هناك فكرة أخرى منتشرة انتشاراً
واسعاً في القوانين القديمة تعتبر المنهري العقود موجودة في تصرف أحد
المتعاقدين . مثال ذلك أن ينقذ البيع بزول البائع عن حقه في الشيء المبيع
المشترى في مقابل ثمن معين . ويظهر من الاصطلاحات العربية أن القانون العرفي
قبل الإسلام كان قد عرف هذه الفكرة في طبقة سابقة لدخول الصيغة التبادلية
في العقود . وهذه الاصطلاحات ترجع بلا شك إلى الزمن الجاهلي أيضاً . فبينما
الاصطلاح الفني المقبول يعبر رأساً عن معنى العقد الذي يقع عليه ، فإن الاصطلاح
الخاص بالعرض — وهو الإيجاب — يتناقض تناقضاً ظاهراً مع الدور المخصص
لفعله لو اعتبر العقد ، كما هو الواقع ، آتياً من الجانبين . فهو يصف العرض الذي هو
فعل البائع في مثالنا السابق كأنه يجعل العقد واجباً نهائياً محتوماً عليه لا رجوع
فيه ، بدليل معنى كلمة الوجوب في شواهد كثيرة . منها حديث مشهور إذ يقول
النبي عن رجل أسلم ثم استشهد على الأثر : وجبت له الجنة . وعلى النقيض من ذلك
فإن العقد ذا الجانبين لا يصير واجباً إلا بقبول عرض سابق ، بينما التصرف
من جانب واحد على نحو ما أسلفنا يطابقه ذلك الاصطلاح تماماً . إن هذا العصر

الجاهلي يكشف لنا عن أرض عذرية واسمة خصيبة لأبحاث مستقبلية .
والمسألة الثانية التي أود أن أتناولها تتصل بعصر هو أحسن من غيره في تاريخ
الشرع الإسلامي ، أعني عصر فقهاء المدينة السبعة . وقد كان الاعتقاد إلى الآن أن
عمل هؤلاء الفقهاء الأولين للإسلام كان وضع نظم للفقهاء تطابق حاجات عصورهم
المختلفة ، ولكن الأبحاث التي جعلتنا أكثر معرفة بحالة القانون العربي في العصر
السابق للإسلام هي نفسها التي علمتنا أن تقدر عمل هذا العصر الآخر بأدق مما
كنا نفعل . فهذا العمل قبل كل شيء إدخال المبادئ الإسلامية في قانون كان قد
نما إذ ذاك نمواً كافياً . وأصحاب الفضل الأكبر في إدخال المبادئ الإسلامية في
القانون العرفي الجاهلي كانت تضمهم دوائر الأصحاب والتابعين وتابعيهم في المدينة .
كانوا يعملون على تنظيم الحياة بأسرها ، ومنها الحياة التشريعية ، بقواعد دينية
أخلاقية . وهذه القواعد كانوا يستمدونها ويستنتجونها قبل كل شيء من الآيات
القرآنية الشرعية ثم من الأحاديث . فالأحاديث التي كانوا يأخذون بها ترجع بلا
شك إلى عصر قديم جداً . ومن الجدير بالذكر أن الأبحاث الحديثة أفضت بالعلم
الأوربي إلى تعديل تشكيكه في حجة بعض الأحاديث — ذلك التشكيك الذي كان
يغالي فيه أحياناً . فكثير من تلك الأحاديث لا يذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم
وأفعاله التي كانت تصير قواعد جديدة بل يذكر أن النبي قرر وأجاز عادات أصحابه
باستصوابها صريحاً أو ضمنياً دون أن يستنكرها . وهذا هو البرهان المباشر لما
نسميه استمرار السنن القانونية السابقة في الشرع الإسلامي . ولقد كان من نتائج
هذا التطبيق المحتمل المنظم لأعمال القرآن والسنة أن اشتمل نظام من « الأوامر
والنواهي » على جميع أبواب الحياة القانونية حتى التي لم ينص القرآن عليها صراحة
وورج هذه « الشريعة المقدسة » تختلف أصلاً عن روح القوانين المدنية كالقانون
الروماني مثلاً ، فإن أمثال هذا القانون تتناول قبل كل شيء الحقوق المشتقة من
أفعال معينة ذات قيمة قانونية . على حين أن الشرائع المقدسة تعني الحكم على
الأفعال من حيث أنها مباحة أو محظورة . وهذا بين في الاصطلاحات الفنية : إن

عصر فقهاء
المدينة
السبعة

التدرج العام لأعمال الإنسان من واجبة أو مفروضة ومندوبة ومباحة أو جائزة ومكروهة ومحظورة تعبر عن صفاتها الدينية والأخلاقية . ولكن كلمة الواجب لم تدل في الاصطلاح الجاهلي - كما رأينا - على المفروض بل دلت على الصحيح . وقد تستعمل في هذا المعنى في كتب الفقه أحياناً : ونحن نشهد حقيقة على تراجع للمنصر القانوني المحض بتأثير القواعد الأخلاقية . حتى نفس نظام المصطلحات الدالة رأساً على أنواع الصفات القانونية وهي مشروع وصحيح ومكروه وفاسد وباطل إلى غير هذا ، تأثرت بتلك النظرية الدينية : فالصفة العامة ، وهي المشروعية مشروعية البيع مثلاً ، تشتمل حكماً من هذا النوع الديني الأخلاقي . ثم أننا نجد صفة الكراهة تطلق على أفعال قانونية مشروعة صحيحة بليها شيء من المنهى عنه ومن الجدير بالذكر أن هذا النظام المدرج الثاني أقل تدريجاً من التدرج الأول ، وأن بعض المصطلحات الدالة على الصفات القانونية المحضة كاللزام والنافذ والبات قد بقي بلا تحديد حاسم دقيق . وأخيراً فإن اصطلاح الجائر « أصبح مترادفاً لاصطلاح الصحيح » ويدل على أن الأفعال التي يطلق عليها لا بأس بها من حيث التقدير الديني الأخلاقي ، فهذه بهذه المثابة صحيحة . وإذا قيل إن أمان السلم الواحد مثلاً جاز فمعنى ذلك من جهة أنه غير آثم في منحه هذا الأمان ، ومن جانب آخر أنه لا اعتراض على هذا الفعل ، وأنه من أجل ذلك يعتبر صحيحاً . ومن هذا كله يتضح مالتقدير الديني والأخلاقي للأعمال من أهمية وفي أولوية على الصفات القانونية المحضة في الشرع الإسلامي . وليس هذا بأقل وضوحاً في نظام الأحكام الشرعية نفسها فإن الجانب الأكبر من أحكام المعاقبات مثلاً يتسلط عليه الميل إلى استخلاص كل النتائج من تحريم الزنا والميسر . أما أحكام المقويات فإنها لا تتناول إلا جانباً بسيطاً من الأفعال المحرمة ، بحيث يكون للأوامر والنواهي صبغة أدنى إلى أن تكون أخلاقية منها إلى الصبغة القانونية . إن مصدراً في مصادرنا الكبرى فيما يتعلق بهذا المعصر هو ، على الرغم من تاريخه الأحدث قليلاً ، كتاب الموطأ لمالك بن أنس .

إنه جدير بالذكر أن أقوال الفقهاء السابقين يتلو بعضها بعضاً في أبوابه التي تتصل بالأوامر الأخلاقية وبكافة الأحوال الشخصية والمواثيق - تلك الأحكام التي ترى صبغتها الدينية بادية ظاهرة - في حين أن هذه الأقوال نادرة في كثير من الأبواب المتصلة بالقانون التجاري الذي كان بعيداً عن دائرة الأخلاق ، قليل الإكتراث له لا يثير مناقشات أهل الدين . فهذه الأبواب من جهتها تمتاز بتغلب مصطلحين فيها وهما السنة والإجماع . فعنى السنة في كتاب الموطأ هو العرف والعادة المسنونة في المدينة ، لا سنة رسول الله فقط . والفرق بينهما من جهة الاصطلاح ظاهر . أما الإجماع فقتضاه في كتاب الموطأ غالباً أن سنة من السنن القانونية لم يستنكرها واحد من الأئمة لأسباب دينية أخلاقية . ويجب أن نذكر إلى جانب كتاب الموطأ لمالك بن أنس مصدراً آخر هاماً لذلك الدور من تاريخ الشرع الإسلامي وهو كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري (١) ، فهو على الرغم من القليل الذي انتهى إلينا منه ، أكثر دلالة من الكتاب الأول ، مثال ذلك أن الطبري يعلمنا أنه كانت هناك عشرة اختلافات أساسية بين مذهب سعيد بن المسيب (أشهر علماء المدينة السبعة) وإجماع مذاهب الأجيال التالية . وهو شيء لا يظهر من المواضع المديدة التي أورد مالك فيها من هذا المرجع تأييداً لآرائه الشخصية . وثمة مصدر رئيسي ثالث لدراسة هذا المعصر هو كتاب أخبار القضاة لأبي بكر وكيع القاضي (٢) (توفي سنة ثلاث مائة وست) فهو جامع لأخبار قضاة الأمصار الكبرى في الدولة الإسلامية طائفة طائفة على الترتيب الزمني ، من الابتداء إلى عصر المؤلف ، مبيناً ظروف توليتهم وعزلهم ، مفصلاً الحوادث التي وقعت طوال ولايتهم ، موردًا قضاياهم الهامة وأحاديثهم وشعرهم إلى غير ذلك من المعلومات . ويفيدنا هذا الكتاب عن مظهر آخر للحياة التشريعية وهو تطور الشرع بالعمل القضائي ، فإن قضايا هؤلاء القضاة الأقدمين ، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون ، قد ساهمت مساهمة

(١) نفيق قدامه الأستاذ شخت ء ليدن ١٩٣٣ (المنجد)

(٢) أخبار القضاة لوكيع نفيق عبد العزيز الراغبي . القاهرة ١٩٤٧ . صدر منه جزءان

(المنجد)

كبيرة في نمو الفقه ، ولندع جانباً مواد أخرى لم يتناولها البحث إلى الآن ،
كذلك المواد التي يشتمل عليها تفسير ابن جرير الطبري الكبير ، وننتقل إلى المصدر
الهام الرابع لأبحاثنا عن ذلك العصر ، ونعني به الملاحظات الواردة في كتب الأحاديث
وما يتعلق بها . فقد أسلفنا القول بأن الفقهاء الأقدمين كانوا يأخذون القواعد التي
كانوا يطبقونها على القانون العرفي من القرآن والأحاديث التي كانوا يروونها صحيحة ،
فلذلك ليس من المعجيب أن نجد إلى جانب الأحاديث كثيراً من القضايا والأحكام
تتعلق بها ، لا سيما في الجامع الصحيح للبخاري . فإن صاحبه كثيراً ما يذكر في
تراجم الكتب والأبواب ، آراء الفقهاء التي تدخل في موضوعه ، حتى وإن لم تتفق
والأحاديث المذكورة ، أو اعوزت الأحاديث كل الإعواز . وإن لنا الحق في أن
نفترض أن كل حديث ذي صلة بمسائل الفقه كان يلازمه أصلاً رأي فقهي مطابق
له ، حتى ولو كان هذا الرأي قد اختلف . والأحاديث — سواء كانت صحيحة أو
مطعوناً فيها — هي في الواقع مصدر من الدرجة الأولى لفهم هذا التطور القديم
للفقه ، وعلى الباحثين أن يطابقوا بين الآراء الفقهية التي تعبر عنها الأحاديث وحالة
الأمثلة لهذه الطريقة : طريقة المطابقة بين الأحاديث الشرعية والفقه .

فالنص الأسامي لللمان ، وهو مثالنا الأول ، هو الآية الآتية : « والذين
يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله
إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين » . هذا
النص لا يفصل في مسألة النكاح : أيقضى اللعان فسخه ضرورة أم لا ؟ فجميع
مذاهب الفقه تقول بالإيجاب ، وتستند في ذلك إلى أحاديث . ولكن تلك الأحاديث
ثبت هذا الرأي بصورة حازمة قوية ، حتى إن الرأي العكسي لا بد أن يكون قد
وجد قبل تأليف المذاهب الفقهية ، ويقال إن مصعب بن الزبير قد أخذ بهذا الرأي
الآخر ، لكن هذا القول لا أصل له . ولكن الخبر المنفرد عن عثمان البتي أنه كان

يرى ذلك ، فيؤكد من الأحاديث نفسه . فأما فسخ النكاح عند اللعان فقد يحتمل
أن يكون على ثلاثة وجوه . أن يفسخ النكاح بالطلاق الذي يصدر عن الزوج ،
أو أن يفسخه القاضي المشرف على أداء اللعان ، أو أن يفسخ بوقوع اللعان
نفسه . والرأي الأول يطابق بلا ريب المعنى الواضح لطائفة كبيرة من الأحاديث ،
بينما لم يبق له أثر ما في الأقوال المروية عن الفقهاء الأقدمين ما عدا جدال منفرد
ضده ، ولا بد أن يكون قد اندثر من زمن بعيد . وقد فسرت تلك الأحاديث على
أنها مؤيدة للرأي الثاني ، وهذا الرأي تشهد به أحاديث أخرى كثيرة . ويصفه
الزهري بأنه سفة ، وهو مذهب الحنفية ؛ ومن الراجح أن مالك بن أنس قد أخذ
به شخصياً ، في حين أن المالكية قد آثروا عليه الرأي الثالث . وهذا قد أخذ به
الشافعي ومن بعده الشافعية أيضاً ؛ لكننا لا نجد أحاديث تؤيده . وهكذا يظهر
من مقارنة الأحاديث بالمذاهب الفقهية تطور بين يتجه اتجاه معيناً .

فأحكام القصاص — وهو مثالنا الثاني — مبنية على آيات عديدة ، منها الآية
التالية : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر والعبد
بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه
بإحسان » . وقد فسرت هذه الآية تفسيرات مختلفة ، منها تفسير يلوح أنه
مطابق لعناء الظاهر ، يفيد في الواقع أن رجلاً حراً لا يمكن أن يقتل إلا في رجل
حر ، وفي المرأة امرأة فقط . ويزعم أصحاب ذلك التفسير في نفس الوقت أن هذه
الآية قد نسختها آية أخرى تنص على القصاص العام وهي الآية التالية : « وكتبنا
عليهم فيها : أن النفس بالنفس والمعين بالمعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن
بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة ، ومن لم يحكم بما أنزل الله
فأولئك هم الظالمون » كذلك أجمعت المذاهب الآن على أن الرجل يقتص منه
بالمرأة . وقد فسرت الآية الأولى أيضاً بهذا المعنى استناداً إلى حديث لا شك في
صحته مؤداه أن النبي أمر بقتل رجل في امرأة . ومع هذا كله وجد الرأي القائل بأنه
لا ينبغي أن يقتل رجل في امرأة . ويذكر من أصحاب هذا الرأي عمر بن عبدالعزيز ،

والحسن البصرى ، وعطاء ، وعكرمة ، ولكن لا يكاد يوجد حديث يؤيد هذا
الرأى . وهذا المثال يفيدنا علماً بأنه — ولو أن كل حديث يطابق قولاً فقهياً —
فالعكس ليس كذلك ، وأن بعض الآراء الفقهية يمكن أن يكون مستقلاً عن
الأحاديث . ومثل هذا في مسألة العلم بهل يقتل كثيرون في شخص واحد إذا
اشتركوا في قتله ؟ ولما كان أصحاب هذا القول الذى أخذت به مذاهب أبى حنيفة
ومالك والشافعى يعوزهم حديث لا مطمئن فيه ، فقد كانوا مضطرين أن يستندوا
إما إلى حديث لم يكن دليلاً قاطعاً وإما إلى آراء بعض القدماء ، وهو مما أثار
انتقادات خصومهم .

ولعل هذا يكفى في وصف ذلك العصر الحبيب من تاريخ الفقه الإسلامى .
وحسبنا أن نلاحظ ختاماً لهذه المسألة أنه يمكننا بالانتفاع بالمصادر الميسورة اليوم
أن نفهم تلك الوظيفة التشريعية التى قامت بها شخصية قديمة كشخصية إبراهيم
النخعى . وبهذه الإشارة إلى ميدان واسع لأبحاث مستقبلية عظيمة الشأن نختم
هذا الحديث الأول .

قدسنا في محاضرتنا الأولى بضع ملاحظات على الطريقتين الشرقية والغربية
تكوين المذاهب الفقهية
لدرس تاريخ الفقه الإسلامى ، وأبدينا الكلام على بعض مسائل متعلقة بمصرين هامين
من تاريخ الشريعة : العصر التمهيدى وهو ما قبل الإسلام ، والعصر الأساسى وهو
زمن فقهاء المدينة السبعة . وتتناول محاضرتنا هذه دوراً ثالثاً : الدور الذى تكونت
فيه المذاهب . فأول من أسس مدرسة في تاريخ الشرع الإسلامى هو ، كما نعلم ،
محمد بن إدريس الشافعى . وكونه المؤسس لعلم حقيق في الفقه أمر يظهر بجلاء من
كتابه الموسوم بالرسالة في أصول الفقه الذى بحث فيه عن طريقة هذا العلم ، كما
يبدو من النظام الباهر الذى وضع عليه الشريعة في كتابه الكبير المسمى « بالأم » .
وفضله أنه بحث النهضة في الفكرة الفقهية الإسلامية ، وأنه لا يبرهن عند الحاجة
إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط ، بل يبرهن دائماً ومبدئياً ، وأنه
يبحث أيضاً عن شروط الاحتجاج التشريعى وطرقه بوجه عام . وكتابه العظيم
يتيح لنا إدراك طبيعة فكرته الفقهية وعناصرها إدراكاً تاماً ، ويمكننا من مقابلتها
بآرائه في طريقة علم الفقه المعروضة في كتاب « الرسالة » ، وخاصتها البارزة هي الدقة
والجلاء اللذان يحملانه على مخالفة كثير مما كان مسلماً به قبله ، دون أن يضيق بهذا
أفق تفكيره ، ودون أن يحصر نفسه في دائرة مخصوصة . فإن اجتهاد الشافعى
ليتجه على الأخص إلى تنظيم الفقه ، وزاه يعمل بلا انقطاع على إيجاد تماسك بين
الأحكام المنفردة ، وعلى التحاشى عن أى تناقض بين نتائجها الأخيرة . ومهما يكن
من أمر السابقين واللاحقين في هذا الشأن فإن الشافعى كان له أعمق الأثر في تنشئة
طريق القياس التى ظلت من مميزات علم الفقه . ونقصان التعريفات والتحديدات
القانونية الفنية في الشرع الإسلامى يتصل مباشرة بالدور الحاسم الذى يقوم به
القياس . ومن الطبيعى جداً أن ذلك النجاح العظيم الذى لم يسبق له مثيل ، والذي

افتتح في تاريخ الشرع الإسلامي عصرًا جديدًا قد أحدث ضجة واسعة وأفضى إلى تأسيس المذهب الشافعي . ولكن كل هذا لا ينطبق على المذاهب التي سبقت ، وعلى الأخص المذهب الحنفي والمالكي . والأرجح أنها زعات عامة كانت قد بدت في نواح مختلفة ، وما بينها من الخلاف يرجع قبل كل شيء إلى أسباب جغرافية ومدنية عامة : إما بتنوع القوانين العرفية المنجزة بالفقه ، وإما باتحاد العمل والعلم في نواح متماثلة ؛ أما اختلاف الأساليب والطرق الفقهية فليس له إلا المقام الثاني ، كذلك مذهب الحجاز لم يكن تقليدياً من حيث المبدأ بل من حيث أنه يمثل السنة المدنية ، ومذهب العراق لم يكن أوسع حرية من ذلك بل كل ما هنالك أنه متفق وتطور حياة العراق المادية والفكرية التي تعرضت لكثير من التأثيرات الخارجية ، وامتزجت بكثير من العناصر الأجنبية . كان هذان المذهبان في مرحلتها القديمة يحتاجان إلى تنظيم محكم ، فهما لم يرتبا صفوف اتباعهما إلا بتأثير المذهب الشافعي وعلى غرار ، فاختر كل واحد منهما شخصاً ممتازاً ينتسب إليه ، جديراً بتمثيله ، والأدلة كثيرة على هذه الطريقة من النظر في نشأة المذاهب الفقهية . فلقد ظلت التسميتان الأصليتان من « أهل العراق » و « أهل الحجاز » تطلقان على أصحاب هذين المذهبين حتى بعد عصر مؤسسيهما المزعومين أبي حنيفة ومالك ، في حين أن أصحاب الشافعي كانوا ينتمون بهذا الاسم منذ أول الأمر ؛ وأنه لا يزال موضع شك في عدد كبير من الفقهاء أن يعتبروا أعضاء للمذهب المالكي ، وخصوصاً للمذهب الحنفي ، أو يعتبروا فقهاء مستقلين ، على حين أن مسألة كهذه لا تلحق الشافعية . أما مالك فإن الشهرة الشخصية العظيمة التي ظل يستمتع بها طول حياته لا بد أن تكون ساعدت على اختياره رئيساً للمذهب الحجازي ؛ بيد أن هذه الشهرة قد عزتها إليه المصادر المتناهية في القدم لنقده الدقيق للأحاديث ورجاها ، لا لاجتهاده التشريعي البحت . وكون الشافعي قد ميزه بين أهل المدينة بأن ألف كتاباً صغيراً فيما خالف فيه مالك من المسائل ليس بمجيب ، لأن الشافعي أخذ العلم منه . ونفس

المذهب الحنفي
و
المذهب
المالكي

النجاح العظيم الذي اقيه الكتاب الموطأ لمالك وحده بين عدد من الكتب الماثلة له يمكن أن يعمل أبسط تمليل إذا لم نعد كتاباً مبتكراً ذا آراء شخصية ، بل عدناه كتاباً يعبر عن اجماع المدنيين في عصر المؤلف ، ملتزماً بالطريقة الوسطى ، محتنباً التطرف في المسائل المختلف فيها . ولدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن مالكاً قد توخى هذا الغرض وهو شاعر بذلك كل الشعور . أما في المذهب العراقي فواضح أن أبا حنيفة يشغل من حيث تطور آرائه مكاناً أقل شأنًا بكثير من مكانة أصحابه : أبي يوسف ، وزفر ، ومحمد بن الحسن الشيباني . وإنما يرد ذكرهم كثيراً على هذا الترتيب في الكتب الأقدم عهداً : وانحاء ذكر زفر ، وثبوت ثالث أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، وكذلك وضع قواعد للإثارة عند الاختيار بين آرائهم المختلفة — كل هذا يرجع تاريخه إلى عهد متأخر نسبياً — وليس لأبي حنيفة فيما عدا الفقه الأكبر — وهو عقيدة وجيزة ذات روايات مختلفة بعضها موضوع ولكن واحدة منها صحيحة — ليس له فيما عدا ذلك كتاب صحيح من تأليفه ؛ لأن مسانيد أبي حنيفة قد جمعت فيما بعد من أحاديث وردت في كتب أصحابه ؛ والأقوال الواردة عنه في مؤلفات تلاميذه لا يتجاوز غالبها المراجعات العامة ، يسندون بها إليه آراءهم الشخصية . وهذا يحمل على افتراض أنه لا يرجع إلى اجتهاد أبي حنيفة الشخصي من تفاصيل المذهب الحنفي إلا شيء قليل .

وعلى الرغم من ذلك فإن المصادفة السعيدة قد مكنتنا من أن ندرك على الأقل ناحية من شخصيته التشريعية . فقد حكى محمد بن الحسن الشيباني في كتابه المسمى بالخارج في الحيل ما يأتي :

« سئل أبو حنيفة عن أخوين تزوجا أختين ، فزفت كل واحدة منهما إلى زوج أخنها ولم يعملوا حتى أصبحوا . فذكر ذلك لأبي حنيفة وطالبوا الحيلة فيه فقال أبو حنيفة (ليطلق كل واحد من الأخوين طليقة ، ثم يتزوج كل واحد منهما المرأة

التي دخل بها مكانها فيكون ذلك جائزاً لأنها منه في عدة ولا عدة عليها في الزوج الأول (قال محمد : وقد جاء في هذا حديث عينا . »

ولا يسمع أحداً أن يزعم أن هذه الحكاية ليست إلا افتراء موضوعاً أريد به تمظيم حكمة أبي حنيفة ، لأن عين ذلك الجواب موجود أيضاً في كتاب الآثار لنفس المؤلف مروياً عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي . وأما الحديث الآخر الذي عابه الشيباني نفسه فقد احتفظ به شمس الأئمة السرخسي في كتاب المبسوط قال فيه : « ذكر لهذه المسألة حكاية أنها وقعت لبعض الأشراف بالكوفة وكان قد جمع الفقهاء رحمهم الله لوليمته وفيهم أبو حنيفة رحمه الله ، وكان في عداد الشباب يومئذ ، فكانوا جالسين على المائدة ، إذ سمعوا ولولة النساء ، فقيل ماذا أصابهن ، فذكروا أنهم غلطوا فأدخلوا امرأة كل منهما على صاحبه ، ودخل كل واحد منهما بالتي أدخلت عليه . فقالوا إن العلماء على ما تدنكم فسألهم عن ذلك . فسألوا . فقال سفيان الثوري رحمه الله : فيها قضى على رضى الله عنه : على كل واحد من الزوجين المهر ، وعلى كل واحدة منهما العدة ، فإذا انقضت عدتها دخل بها زوجها . وأبو حنيفة رحمه الله ينفك بأصبعه على طرف المائدة كالفكر في شيء فقال الذي إلى جنبه : أبرز ما عندك ، هل عندك شيء آخر ؟ فغضب سفيان الثوري رحمه الله ، فقال : ماذا يكون عنده بمد قضاء على رضى الله عنه — يعني في الوطاء بالشبهة — ، فقال أبو حنيفة رحمه الله : على بالزوجين . فألقى بهما فسأل كل واحد منهما هل تعجبك المرأة التي دخلت بها ؟ قال نعم . ثم قال لكل واحد منهما : طلق امرأتك تطليقة ، فطلقها . ثم زوج من كل واحد منهما المرأة التي دخل بها ، وقال : قوما إلى أهلكم على بركة الله تعالى . فقال سفيان : ما هذا الذي صنعت ؟ فقال أحسن الوجوه أقربها إلى الألفة وأبعدها عن العداوة . أرايت لو صبر كل واحد منهما حتى تنقضي العدة أما كان يبقى في قلب كل واحد منهما شيء بدخول أخيه بزوجته . ؟ فمجبوا من فطنة أبي حنيفة رحمه الله وحسن تأويله » والفرق بين المسألة الفقهية في الأولى والقصة الروائية في الثانية واضح . ومن المهم أن نعرف

أن هذه الحكايات الرامية إلى تمظيم أبي حنيفة قد تمكن معاصرو الشيباني من إذاعتها حتى يميمها هو . وليست هذه الحكاية هي بالوحيدة من نوعها ، بل توجد أخرى تشبهها كل الشبه . فالشيباني يروي في كتابه المذكور ما يلي :

« حدثني حفص بن عمر أن رجلاً أتى أبا حنيفة ليلاً فقال : إني كنت مع امرأتى . . . إذ غضبت علي . . . فأبت أن تكلمني . فقلت لها أنت طالق إن لم تكلميني الليلة . . . فأبت أن تكلمني . . . وأخاف أن يطلع الفجر ولم تكلمني فتذهب مني . . . فقال أبو حنيفة : « ما أجلك من حيلة إلا في خصلة واحدة . إذهب فقل لها : تذكرين أنك عربية وأنى إنما خرجت الساعة فسألت عن أبيك فإذا أمك نبطية . فأتاها فقال : يا عدوة الله . . . الخ فقالت : كذبت والله . » . وما هو ذا السرخسي يورد لهذه الحكاية صورة روائية محضة . . . قال للرجل إرجع إلى بيتك حتى آتي بيتك وأتشفع لك . فرجع الرجل إلى بيته وجاء أبو حنيفة رحمه الله في أثره وصعد مثذنة محلته وأذن ، فظنت المرأة أن الفجر قد طلع فقالت : الحمد لله الذي نجاني منك . فجاء أبو حنيفة رحمه الله إلى الباب وقال : قد برت عيذك . وأنا الذي أذنت أذان بلال رضى الله عنه في نصف الليل . . . ولا يسمعا أن نشك أن الصيغة الأولى لهذه القصة تاريخية والأخرى خيالية . والمفرض أن أبا حنيفة كان فقيهاً عملياً كثير الحيل ، حتى إن الحيل الذي تلاه بالغ في وصفه بتلك الصفة التي لا بد أن تكون قد بدت له من خصائص أبي حنيفة الشخصية بالحكايات الموضوعة : ومن الغريب أن نلاحظ أنه في زمن متأخر صار أبو يوسف هو الذي اشتهر عند القصاص بأنه مثال الفقيه المبتكر للحيل العملية .

والشيباني أخرى من أصحابه بأن يشغل بين الحنفية مكاناً يشبه المكان الذي يشغله مالك بين المالكية . ومن سوء الحظ أنه ليس بين أيدي الجمهور إلى الآن من كافة كتب الشيباني إلا موجزان وهما كتاب الجامع الصغير المطبوع في بولاق ، وكتاب الخارج في الحيل الذي نشرناه نحن (وطبعات اثنين من مؤلفاته الأخرى

طبع في الهند نادرة جداً فهي كأنها غير موجودة . وليس كتاب الخارج في الحبل إلا في موضوع محدود ، وبناء الجامع الصغير على مسائل منفردة — وهو ترتيب تطرف فيه الشيباني في هذا الكتاب تسهلاً للحفظ — لا يسمح لنا باستخراج المبادئ التي تقوم عليها الأحكام إلا من طريق الاستنتاج غير المأمون . ومؤلفات الشيباني الرئيسية موجودة مع ذلك في مخطوطات قديمة صحيحة موجودة منها قسم عظيم جداً في مكاتب أستانبول . أتيت لي أنا شخصياً أن أنشر في مؤلف ذي ثلاثة أجزاء فهرساً لتلك المخطوطات ولغيرها منهم مؤرخي الفقه ، وتسمح هذه الفهارس لمن أراد أن يطلع عليها بسهولة ويتولى طبعها . والحاجة قبل كل شيء إلى تعريف كتاب الأصل الذي هو أوسع مؤلفات الشيباني ، وكتاب الجامع الكبير ، ومع كل منهما يوجد عدد كبير من شروح وتلخيصات وحواش .. الخ تسهل دراستهما . ويكاد لا يقل عن هذين الكتابين أهمية كتاب الزيادات ، وقد شرح أيضاً صزاراً كثيرة ، وكتاب زيادة الزيادات ، يدل عنوانهما على غرضهما أي إتمام ما في المؤلفين الكبيرين . ثم كتاب الآثار ، ثم كتاب الحجج ، وهذا الكتاب ، ومعه مسانيد أبي حنيفة التي لا يزال أقدم رواياتها غير مطبوعة أيضاً ، يعاملنا الأساس السني لا المذهب الحنفي فحسب بل للمذهب العراقي في العصر السابق له أيضاً . وكتاب الحجج هو أول مثال لما ألف في اختلاف المذاهب ، وصاحبه يعني بوجه خاص بأنواع الخلافات بين أهل الكوفة وأهل المدينة . فإنه يسمى الحنفية والمالكية على هذا النحو ، ولكي نقدر أصول المذهب الحنفي حق القدر ينبغي أن نطلع على نصوص هذه الكتب بعينها . ذلك أن مذاهب الفقه المختلفة لا تميزها مبادئ أحكامها فحسب بل تميزها أيضاً قائمة المسائل التي تدرس في كل واحد منها ، مع طبيعة هذه المسائل . ففي باب النصب مثلاً يتناول مالك بالبحث قبل كل شيء الحالات التي يكون فيها الشيء المنصوب مثلياً ، فيجمله هذا على الميل إلى مصلحة الناصب حتى لا يكون عليه إلا أن يعوض من الشيء المنصوب كمية مماثلة . أما الشافعي فعلى النقيض من ذلك يعني بالحالات التي يدخل فيها الناصب تعديلاً على

الشيء المنصوب فيميل بذلك إلى تحميله التبعة عن كل ضرر قد ينشأ عن ذلك التعديل ، بحيث يصبح موقعه عند الشافعي أسوأ بكثير مما هو عند مالك . أما مبادئ مذهب الشيباني فنحن عاجزون عن الحكم عليها إلى الآن لانتفاء النصوص . وطبع هذه النصوص لازم أيضاً باعتبار أنها المبدأ للبحث عن تطور الأحكام داخل المذهب الحنفي . والقاعدة العامة هي أن المسائل التي قررتها الكتب السابقة تنظم صراحة ، أو على الأقل إضماراً ، إلى الكتب اللاحقة التي تكون من جنسها . فالمسائل التي ترد لأول مرة في كتاب تمثل على وجه الإجمال النتائج التي استحدثتها المباحثات وتطور الأقوال بين هذا الكتاب والكتب التي سبقتها . وهذه الطريقة التي تنطبق بطبيعة الحال على كافة المذاهب الفقهية ستسمح لنا بأن نتبع عن كثب أحكامها وأقوالها .

المذهب
الحنبلي

ونحن إلى الآن لم نذكر المذهب الحنبلي . وكثير من الفقهاء المسلمين ، ومن جملتهم ابن جرير الطبري ، قد أخذوا أحمد بن حنبل الذي يعتبره الجمهور مؤسساً لهذا المذهب بأنه محدث فقط ، وليس بفقهاء . ولم يكن من اليسور لنا إلى الآن أن نقرر لهذا الرأي ما يبرره أم لا . ولكن كتاب المسائل — الموجود منه ثلاث روايات لم يطبع منها إلا واحدة طبعة خاصة يصعب الحصول عليها — أقول إن كتاب المسائل هذا الذي يشتمل على أجوبة الإمام أحمد بن حنبل عن المسائل التي وجهت إليه في كافة أبواب الفقه ، كما يشتمل كتاب المدونة الكبرى على أجوبة مالك بن أنس ، يسمح لنا بأن نؤكد أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه أراد أن يكون فقيهاً لأنه كان يعلم مذهباً فقهياً مفصلاً لا يقتصر على شرح الأحاديث . ولهذا ينبغي ألا نعتبر مجموع أحاديثه الكبير المشهور بالسند كأنه مؤلف قائم بذاته فحسب بل نعتبره أيضاً كتاباً يضع الإمام أحمد فيه الأساس لمذهبه الفقه . ولا يعني هذا أنه أسس المذهب السني السلفي في الفقه بنفس المعنى الذي أسس الشافعي مذهبه على مقتضاه ، لأننا نجد قبله وبعده فقهاء عديدين ذوي صبغة سنية سلفية ، ومذهبه مستقل عن مذهب الإمام أحمد . ويلوح مع ذلك أن دائرة تلاميذه بمذهبه كانت الوحيدة التي

بقيت من تلك الطريقة السنية السلفية المصبوغة بالأخذ بالأحاديث قبل كل شيء في الشرع الإسلامي .

وإنى لأختم هذه المحاضرة الثانية متمنياً أن تنشر الكتب الحنفية العظيمة الشأن التي أسلفنا الإشارة إليها أقرب ما يمكن ، فإن هذا الميدان ميدان خصب للتماون بين العلماء الشرقيين والأوربيين ، ذلك التماون الذي ألمت إليه في بدء حديثي الأول . فإن فقهاء اليوم باشتراكهم في تحقيق هذا الغرض سوف يعمدون بفضل إحياء ماضي علمهم كما فعلوا بطبع كتاب الأم للإمام الشافعي .

الفقه
الإسلامي
في القرن
الخامس

تكلمنا على مسائل تتعلق بثلاثة أدوار قديمة من تاريخ الشرع الإسلامي ، وهي العصر الجاهلي — وليسمح لي بادخاله في هذا النطاق الواسع — وعصر فقهاء المدينة السبعة ، والعصر الذي تكونت فيه المذاهب الكبرى ، فالآن ، ونحن مستمرون على السير بموجب الترتيب الزمني ننتهي إلى دور تندر مصادره ؛ فمن العجب أن نلاحظ أنه لم ييلفنا إلا القليل جداً من مؤلفات الزمن بين بدايات المذاهب (التي توجد لها مصادر معاصرة وإن كانت لم تطبع كلها) . والنهضة العظيمة التي بلغها علم الفقه في القرن الخامس للهجرة ، ونتيجة هذا الدور لا بد أن تكون ذلك التنظيم والتنسيق للفقه الذي نشاهد أكل مظاهره عند المذاهب الثلاثة في وقت واحد تقريباً : للحنفية على يد القدوري ، وللشافعية على يد الغزالي ، والمالكية على يد سيدي خليل . ويلاحظ أنه ليس مستحيلاً أن نتمكن من اكتشاف وثائق أكثر تدياناً لهذا الدور الغامض ، إذا ما وجدنا أن بعض مؤلفات أبي جعفر الطحاوي الفقيه المصري المشهور ، وبعض الكتب الأخرى التابعة لذلك العصر قد كانت حليفة البقاء . وقبل أن يتحقق هذا الأمل علينا أن نفتس معلوماتنا من الكتب التي تعالج اختلاف الفقهاء ، وهي كتب هدتنا المصادفة الغريبة إلى عدد غير قليل منها يرجع إلى القرن الرابع الذي نبهت عنه . وهذا مما يبرر بضع ملاحظات على هذا النوع من كتب الفقه على العموم . فقد ذكرنا في محاضرتنا السابقة أول كتاب وضع في هذا الفن ، وهو كتاب الحجج لمحمد بن الحسن الشيباني . فهذا الكتاب يشترك مع بضع رسائل للشافعي في غرض يحتمل أنه أحدث هذا الفن كله ، وهو مجادلة المعارضين التي تستلزم بطبيعة الحال إبداء آرائهم . وأما كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري ، الذي ذكرناه أيضاً قبلاً ، فيحل فيه محل هذا الغرض شيء آخر ، هو المقارنة والموازنة بين أقوال

المتقدمين تأسيساً لمذهب المؤلف نفسه . وإن هذا الكتاب أولى أن ينسب إلى القرن الثالث وإن كان مؤلفه قد مات في سنة ثلاث مئة وعشر . وهذان النوعان من كتب الاختلاف ظلالاً قائمين إلى القرن الرابع ، وإلى جانبهما نشأ نوع آخر ، وهو نوع الكتب التي ثبتت الآراء المتنافسة لغرض علمي محض . وأحياناً نجد المؤلف الواحد قد ألف في الاختلاف أكثر من كتاب واحد . من ذلك أن الطحاوي الذي أسلفنا ذكره ألف كتاب شرح معاني الآثار ، وغرضه الراجح هو المجادلة بحيث أنه لا يذكر حتى أسماء خصومه ، ولكن له أيضاً كتاب اختلاف الفقهاء الذي يدل فيه برأيه الشخصي على أثر عرض الآراء المختلفة والأدلة الدالة عليها . وقد ألف معاصره محمد بن إبراهيم بن منذر النيسابوري كتاب الاختلاف الذي يمثل هذا النوع الثاني ، كما ألف كتابين من النوع الثالث وهما : كتاب الإشراف على مذاهب أهل العلم ، والكتاب الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف . وهذا الاهتمام العلمي المحض قد حمله أيضاً على أن يجمع في كتاب الإجماع المسائل التي لا اختلاف فيها . أما المسائل المختلف فيها ضمن المذهب الحنفي فلدينا الروايات الثلاث لكتاب مختلف الرواية لأبي الليث السمرقندي ، وهو أيضاً من النوع الثالث العلمي المحض . وقد ذكرت كل تلك الكتب تفصيلاً لأنها على العموم غير معروفة إلا لقليل برغم أهميتها ، ولأنها لم تطبع بعد ، إلا شرح معاني الآثار للطحاوي . وأما أكثر الكتب المؤلفة في هذا الموضوع في زمن متأخر ، في القرن الخامس وما بعده ، فلا يمكننا أن نوازي بينها وبين تلك المصادر القديمة ، ولا ينبغي أن نعتبرها وسيلة يعتمد عليها في الحصول على معلومات جلية ، لأن تلك الكتب كثيراً ما تناقض نفسها وتناقض حقيقة الأمر ، أي أقوال المذاهب المشهورة . وذلك لأنها ليست قائمة على معلومات مباشرة بل يتوقف بعضها على بعض . كذلك كتاب الميزان للشعراني ليس إلا تغييراً لكتاب « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة » للدمشقي ، وهما بدوره مختصر لكتاب الإشراف على مذاهب الأشراف لابن هبيرة ، إلى حد أن جميع الأغلاط الموجودة في ذلك الكتاب تتكرر

في هذين . وينبغي أن لا نؤخذ ابن هبيرة بشدة بهذه الأغلاط لأن كتاب الإشراف ليس إلا رواية مستقلة لفصل من كتابه الكبير المسمى بالإفصاح عن معاني الصحاح ، وهو شرح مفصل للأحاديث الصحيحة ، ومضمون كتاب الأشراف كله وارد في كتاب الإفصاح شرحاً للحديث النبوي المشهور : اختلاف أمي رحمة .

إن أخبار المتأخرين من المؤلفين عن مبادئ مذاهبهم وأقوال الفقهاء الأقدمين يجب أن تقابل على العموم بتحفظ شبيه بالتحفظ الذي ينبغي أن تقابل به كتب الاختلاف الأحدث عهداً ، حتى ولو كان أولئك المؤلفون من أصحاب المذهب الذي يتحدثون عن أئمتهم . فإننا نشاهد في المذاهب ابتداء من القرن الخامس افتقاراً للروايات فيما يتعلق بأقوال أصحابها الأولين ، ومما هو يجعل دراسة مؤلفاتهم الأصلية أخرى وأوجب . وإننا لأستمد أمثالي من كتاب الخارج في الحيل لمحمد بن الحسن الشيباني السالف الذكر الذي لا ريب في صحته مقارنة له بشرح السرخسي المتأخر لأقوال محمد بن الحسن المروية في كتاب المبسوط . فالشيباني يقول في مسألة معينة على وجه الإجمال : « لا آمن أن يبرئه بعض الفقهاء » ولكن السرخسي يعترف بأنه لا علم له بمن قال هذا القول . والشيباني يقول في التحليل : « إذا قال واحد منهم هذه المقالة (أي لو قالت الزوجة تزوجني فخلاني ، أو لو قال الزوج الأول تزوج هذه المرأة فخلها لي ، أو لو قال الزوج الثاني أتزوجك فأحلك لزوجك) لم تحمل للزوج النكاح الثاني » ؛ فالسرخسي في تعليقاته على هذا الكلام يقول : إن النكاح الثاني عند الشيباني صحيح . لكن التحليل في هذه الظروف لا يحصل ، في حين أن النكاح الثاني عند أبي يوسف فاسد غير صحيح ، ولكن السرخسي في موضع آخر ينسب القول الأول إلى أبي يوسف ، والقول الثاني إلى محمد بن الحسن الشيباني . ويقول السرخسي في مسألة أخرى إنه ينسب إلى أبي يوسف قولان متناقضان دون أن يستطاع اعتبار أحدهما سابقاً والآخر لاحقاً ، فهو مع ذلك يجهد نفسه في التوفيق بين القولين بوجه مفتعل . ويقول السرخسي في الحيل المستعملة لمنع

الشفعة : « وعند محمد رحمه الله هو مكروه أشد الكراهة » وهذا ليس صحيحاً لأن الشيباني قد جمع أمثال تلك الحيل في باب طويل في كتابه المتقدم ذكره نقرأ فيه كلاماً كهذا : « رأيت رجلاً يريد أن يشتري داراً ، ويخاف أن يأخذها جاره بالشفعة ، فكره أن يمنعه من ذلك فيظلمه ، وكره أن يمطيه الدار فيدخل عليه ما يكره . هل عندك في ذلك حيلة ؟ قال : نعم ، الخ . وإليكم مسألة تدل على أن رأياً نسب خطأ إلى أبي حنيفة قد ظفر بأن يصبح مسلماً به في المذهب كله : فنقرأ في الفتاوى المالكية : « فاعلم بأن الوقف على قول أبي حنيفة رحمه الله لا يصح مضافاً إلى ما بعد الموت بطريق الوصية ، هكذا ذكر الخصاص رحمه الله ، ومحفوظاً أن الوقف عند أبي حنيفة رحمه الله صحيح إذا كان مضافاً إلى ما بعد الموت أو كان موصى به » ومع ذلك فالخبر الذي ذكره الخصاص هو الصحيح . لأن هذا يظهر من قول الشيباني نفسه في كتاب الخارج في الحيل . وقد أمكن أيضاً أن تتسرب أخبار ملفقة إلى حواشي كتب الشيباني حتى في زمن قديم جداً . وينبغي لهذا كله أن يتحاشى قبول شهادة كتب أحدث عهداً من أقوال الأئمة الأقدمين من دون تمحيص . وسبب تلك الأغلاط يرجع قبل كل شيء إلى تضائل الاهتمام بآراء عقيدت أهميتها العملية بعد التدوين النهائي للأحكام في المذاهب ، ويرجع أيضاً إلى الظن الطبيعي أن تلك الأحكام المدونة هي عين الآراء الشخصية للأئمة الأقدمين ، ويرجع أخيراً إلى استبدال عبارات مثل « في قياس قول أبي حنيفة » بمبارات أخرى مثل « في قول أبي حنيفة » فحسب ، وهو شيء زاه حتى في الكتب القديمة جداً .

القانون
العرفي في
بلاد الإسلام
ومصادره

وأخرى المسائل التي سنبحث عنها هي مسألة القانون العرفي في بلاد الإسلام فبينما أن العلاقة بين الأحكام الشرعية والأحكام العرفية — كما رأينا — وجهة مركزية من تطور الفقه نفسه في الأدوار الأقدم عهداً ، فإن هذه العلاقة تصبح بعد ذلك ، عند ما استقر الفقه في صورته النهائية ، مطلباً مستقلاً . ومن بينات القوة

الروحانية العظيمة التي استتمت بها الشريعة أنها بلغت حد فرض نفسها على القانون العرفي ؛ وإن كان هذا القانون قد بلغ من ناحيته أو كاد يبلغ حد احتكار العمل القانوني من الوجهة المادية . وهذا باد من أن الناس تحققوا وجود قانون عرفي يعارض كثيراً من الأحكام الشرعية ، وأنهم فسروا هذا من الوجهة التاريخية بأن الأجيال المتأخرة لم تبلغ شأن السلف الصالح ، ومن الوجهة الأخلاقية بمبدأ الضرورة التي أغنت عن العمل بالأحكام الشرعية . وعلى هذا النسق الفكري أوجد عالم مصري معاصر فيما يتعلق بالخلافة التي تناءى تاريخها أصلاً عن قواعد الشرع ، قواعد ثانوية موجهة إلى التطبيق العملي ، ولكنها مع ذلك مصنوعة على طراز تلك القواعد الشرعية . فأما ما يتعلق بالفقه فقد رأى أهله أن يوفقوا بينه وبين العرف المستطاع ، مما أفضى في التطور المتأخر للمذهب المالكي المغربي خصوصاً إلى أن يجيزوا عدة تصرفات عرفية لم تكن تعرفها الشريعة من قبل . أما العمل العرفي فكثيراً ما حاول أصحابه أن يحتفظوا بمظاهر المطابقة للشريعة على الأقل ، في حين أن حقائق الأمور كانت بعيدة عنها بمبدأ شاسعاً ؛ وهكذا أقاموا في حالة أخذ السارق والسكران عند ارتكاب الجريمة حدود السرقة والشرب رأساً معتقدين أنهم يطبقون الشريعة ، ولكن دون أن يعنوا بالإجراءات الدقيقة التي فرضتها الشريعة . وهكذا ذهب بعضهم إلى حد ذبح مجرم يستحق الموت وفقاً لقواعد ذبح الضحايا . وأنظمة المحتسب وناظر المظالم لا يراد بها إلا اجتياز الهوة التي تباعدت شقتها بين منطقة الشريعة ومنطقة الحياة القانونية العرفية ، فلهذا ليست من الشريعة المحضة . ومنذ الزمن القديم كانت حاجة الشريعة محسوسة إلى أن يندمج العرف القانوني وأن تتيح لمن يهمهم الأمر الوسائل لعقد تصرفات تقتضيها المادة مع مراعاة أحكام الشريعة الإلهية التي تجمع بين المخارج البسيطة والطرق الفقهية الأوربية . فبهذه الحيل يصل المرء من طريق تصرفات شرعية إلى نتائج تطابق الحاجات العملية ، ولكن لا تسلم بها قواعد الفقه رأساً . فهي من جهة الفقه مخارج ومواضع ، ومن جهة العرف جهود في جعل العرف مقبولاً موافقاً للشرع .

كتب الحبل وقد أنشأ الحنفية هذا الفن من الفقه وتمهدوه . ونجد أن أبا يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني ، على رأس سلسلة طويلة من الفقهاء ، قد ألفوا في الحيل : وقد انتهى إلينا كتاب محمد بن الحسن كاملاً ، (وهو المسمى بكتاب الخارج في الحيل الذي ذكرناه مراراً) ويشتمل على مسائل عدة نقلها صاحبه من كتاب أبي يوسف ، أما المذاهب الأخرى فالحيل فيها أقل شأنًا منها عند الحنفية ، حتى إن الشافعي والبخاري الذي كان نفسه شافعيًا وغيرهما قد حاربوا الحيل حرباً عواناً . ولم يمنع هذا أن المتأخرين من الشافعية قد أحسوا بالحاجة إلى تأليف كتب في الحيل على مثال كتب الحنفية ، وأن ينسبوا إلى الشافعي نفسه من الخارج العملية ما قد ورد في كتاب محمد بن الحسن الشيباني ؛ وقد أفرد الحنبل الكبير ابن قيم الجوزية للحنبل بحثاً طويلاً . وبرغم مناهضته للمكر والفرار من أحكام الشريعة وصل في بحثه إلى اعتبار كثير من تلك الخارج مشروعاً خاصة في دائرة التصرفات التجارية . وأشهر كتاب في هذا الباب هو كتاب الحيل والخارج المنسوب خطأ إلى أبي بكر أحمد ابن عمرو الخصاص الحنفي . قالوا قع أن كتابه الحقيقي ليس إلا رواية لكتاب الخارج في الحيل للشيباني ، وقد عني الخصاص أن يستبعد منها كل إشارة قد تدل على مؤلفه الأصلي ؛ والكتاب الذي اشتهر به هو تأليف عظيم الشأن لمؤلف مجهول عاش في حدود سنة ٤٠٠ ، وهو مصدر فريد في باب معرفة القانون العرفي الذي كان يعمل به في ذلك الزمن في العراق (كما نظن) ، يكشف لنا عن مستواه العالي واصطلاحاته الراقية ، وهذا القانون العرفي يميزه الدور الهام الذي يقوم به الإقرار فإنه لا سبيل إلى الرجوع فيه ، ولهذا يصلح جيداً لأن يكون مبعثاً للنتائج القانونية المقصودة ، كما يميزه دور المدول الأمناء الذين يثق بهم المتماقدان يقومون بالتوسط بينهما في علاقاتهما التعاقدية ، وكما يميزه أيضاً كثرة استعمال الوثائق المكتوبة ؛ فكل هذه الخصائص توجد مجتمعة في كتب « المواضعة » ، وهي وثائق يكتبها المتماقدان وليست لها قيمة قانونية مباشرة ، لكنها تصلح لإثبات حقيقة الأمر فيما بين

المتماقدين من العلاقات التي لا يكشف عنها بل يسترها عادة عدد من التصرفات والإقرارات الموضوعية ؛ وتحفظ هذه الوثائق — أي كتب المواضعة — مع الوثائق الفقهية الحقيقية التي توضح وظيفتها عند عدل أمين يثق به المتماقدان ويعمل هو بمقتضاها فيما بينهما ابتغاء معاملتهما بالعدل والإنصاف ومنع أي منهما عن أن ينتفع بتصرف أو إقرار منفرد لما فيه ضرر لمصلحة الآخر . وإليك مثالا قد يوضح كل هذا إيضاحاً تاماً : « قلت : رجل له على رجل مال ، فوكل رجلاً أن يتقاضى هذا المال ويستخرجه على أن له نصفه أو ثلثه ، هل يجوز هذا ؟ قال : لا ، وإن وكله على هذا الشرط فاقترض المال كان له أجرة مثله لا يجاوز بها ما جعل له . . . قلت : فهل في هذا من حيلة ؟ قال : نعم ؛ الحيلة في ذلك أن يقر الذي باسمه المال لابن هذا الوكيل أو لرجل يختاره الوكيل بثالث المال بحق عرفه له ويوكله بقبضه . . . ثم يوكل الذي باسمه المال والمقر له بالثلث هذا الوكيل باستيفاء المال واستخلاصه ، فإن خرج المال كان للمقر له الثلث من ذلك . . . قلت : فإن قال صاحب المال : أرأيت إن أقرت بثالث المال لمن يريد الوكيل فإذا وقعت الشهادة على ذلك لم يقر هذا الوكيل باستيفاء المال أو أحدث حدثاً تبطل به الوكالة فقد صار هذا الرجل شريكاً لي في المال بثلثه ، فما الحيلة ؟ قال : يعدلون كتاب الإقرار على يدي من يثقون به ويكتبون مواضعة بينهم تكون على يدي العدل يعمل بما فيها ويحملهم عليها ، فإن خرج هذا المال بتقاضى الوكيل وقيامه كان لهذا الثلث . . . وإن لم يخرج من المال شيء أو لم يقر بذلك أو حدث الشروط والوثائق حدثاً تبطل الوكالة به لم يكن للرجل المقر له بثالث المال شيء ورد العدل منهم الكتب على من يجب ردها عليه ، ويحكون في المواضعة أمرهم كله ليعمل العدل بينهم بذلك » .

والمصدر الثاني الرئيسي لمعرفة القانون العرفي في بلاد الإسلام هو الشروط والوثائق . ويوجد إلى جانب الدور الهام الذي تؤديه الوثائق المكتوبة في باب الحيل وثائق كتب كثيرة في الشروط عند الحنفية كما هي موجودة عند المالكية والشافعية .

وجدير بالذكر أن أكثر المؤلفين لكتب الحيل من الحنفية ألفوا أيضاً في الشروط ، وأنهم من جانب آخر قد اشتغلوا غالباً بالوصايا والأوقاف أيضاً بصورة تجعل من الممكن أن يستبين المرء في الكتب الحنفية على مرور القرون ميلاً ظاهراً إلى البحث عن الموضوعات ذات الأهمية العملية . وتلك الأهمية العملية لكتب الشروط ناتجة عن نفس وجودها ، ذلك أن الفقه لا يقبل إلا الشهادة الشفوية ولا يستلزم وثائق مكتوبة ، وذلك العلم وحده لم يفلح في جمل الشروط في ذلك المركز العظيم الذي هي فيه من عمل الفقه . وترجع عادة تحرير التصرفات إلى العصر الجاهلي . فقد ظهر أن الوثائق في ذلك الزمن لم تكن محض مذاكرات يستعين بها الشهود (كما هي الحال في علم الفقه) بل كانت وثائق مستقلة تنطق بمضمونها لا ريب أنها لم تردوج بالشهادة الشفوية إلا في مرحلة ثانوية ؛ وقد أقر القرآن هذه الحالة في نوع من العقود في الآية التالية : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل . ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليلل الذي عليه الحق ، وليتق الله ربه ولا يبغض منه شيئاً . فإن كان الذي عليه الحق سقيماً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يعمل هو فليمل عليه بالعدل . واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسئموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جفاح ألا تكتبوها ، وأشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة ، فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أوتى أمانته وليتق الله ربه ، ولا تكتبوا الشهادة ، ومن يكتبها فإنه آثم قلبه ، والله بما تعملون عليم » . وفي آية أخرى ذكر القرآن

الوثائق المكتوبة في إعتاق الرقيق على أنها شيء معروف : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » حتى الاصطلاح الخاص بالإعتاق التعاقدى في مصطلح الفقه ، وهو الكتابة ، يدل على أن ذلك كان مكتوباً في الغالب على الأقل ؛ والأمر السابق الذكر وهو أن الشروط والوثائق تقوم في تطبيق الشريعة المعلى بدور أهم بكثير مما يعينه لها علم الفقه — ذلك الأمر لا نفهمه إلا ببقاء عادة ثابتة قديمة تقتضى تحرير العقود بالكتابة ؛ ومن الراجح أن تلك العادة الموجودة في القانون العرفي العربي الجاهلي كانت قد تأثرت بنفوذ التمدن المراق ، فإن المراق مشهور بالدور الهام الذي قامت به الوثائق المكتوبة في حياتها القانونية والأدبية منذ زمن قديم جداً . أما الوثائق التي تبينها وتوضحها كتب الشروط ، وكذلك الوثائق الأصلية التي احتفظ بها فهي تتفق بطبيعة الحال في مضمونها المادى مع أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظروف والإمكان ، وخصائصها البارزة لا تظهر إلا في صيغتها التي تغيرت تغيراً كبيراً على كثر القرون ، لكنها كانت دائماً خاضعة لقواعد فنية صارمة ، وإليكم خاصة جديرة بالذكر تشترك فيها كتب الشروط القديمة بأجمعها : قد تلونا آنفاً آية قرآنية تنص على أن « الذي عليه الحق » يكتب ويعمل ، وأما في كتب الشروط القديمة فالقاعدة الأساسية هي أن يعمل الكتاب المدين (أو من يقوم مقامه من المتعاقدين) على المديون (أو القائم مقامه) وأن يقر هذا بصحة الوثيقة ويشهد على ذلك الشاهدين . وثمة مصدر ثالث لدراسة القانون العرفي . هو التشريع المدني الدينى في بلاد الإسلام . ومن الحق أن الشريعة الإسلامية لا تعترف بتشريع مستقل يقوم إلى جانبها ، وتلك التشريعات المدنية حتى في أوائل العصور الحديثة لم تزعم أكثر من أن تكون ملحقات بالشريعة في الدائرة التي سمحت لها بها . والواقع أن تلك التشريعات كثيراً ما تجاوزت هذه الحدود . وأشهر مثال لمثل تلك التشريعات هو

ما يسمى (بالقانون نامات العثمانية) ، فإنه بينا كانت أكثرها تتصل بمسائل إدارية قد ردت إليها الشريعة إلى اختصاص الدولة ، فإن أول قانون من هذه القوانين وهو (قانوننامه) السلطان محمد الفاتح ينظم العقوبات أيضاً ، والأحكام الشرعية في الواقع لم تنفذ في تلك المنطقة أحياناً كثيرة . وتفترض هذه القانوننامه أن القصاص يمكن إجراؤه بخلاف الحدود . وقد وضعت بدلاً منها قانوناً جنائياً كاملاً يختلف أصلاً عن الشريعة ، وإن كان يذكرها في مواضع عديدة ويستعير منها بعض القواعد الأساسية ؛ ويمتاز هذا القانون الجنائي بالدور الهام الذي تؤديه الغرامات المالية المختلفة المبالغ تبعاً لثروة المذنب . حتى الزاني ، بشرط أن يثبت عليه البينة وفقاً لقواعد الشريعة ، يعاقب بغرامات مختلفة القدر على حسب كونه متزوجاً أو غير متزوج (وتهمنا ملاحظة التعديل الذي أدخل بهذا على فكرة الإحصان في الشريعة) . والأرقاء لا يدفعون إلا نصف المبلغ المفروض على الأحرار . والسكر أيضاً (وهو يقوم مقام الشرب في الشريعة) لا يعاقب عليه إلا بالتعزير ، وهو يترك في الشريعة لتقدير القاضي ، وأما في هذه القانوننامه فالتعزير دائماً ضربات بمصا مقرونة بغرامة مالية . ويطبق نفس هذا التدبير على السرقة ولا يُقام الحد إلا في سرقة الخيل . ويكون في هذه الحالة إما قطع اليد وإما غرامة باهظة جداً ، ولا بد من أن هذه الجريمة كانت تعتبر بصفة خاصة . وجلى أن هذا القانون الجنائي يراد به أن يحل محل القسم المطابق له من الفقه تماماً لا إكراهه فقط ، لكنهم على كل حال يتحاشون أن يقولوا بهذا صراحة ويطلقون عبارات من قبيل « السياسة في مقابلة الجنايات » أو « بدل السياسة » على إبدال الحدود بالغرامات المالية ؛ وقد اتخذت هذه القانوننامه نموذجاً للقوانين العثمانية التي تعالج نفس الموضوع .

وعلاقة أخرى بين الشريعة الإسلامية والتشريع المدني ، تخالف كل ما تقدم مخالفة تامة ، توجد في الدور الأخير من تاريخ الشرع ، وهو دور تطوره الماصر ، وحسبنا أن نذكركم بالتعديلات التي أدخلت منذ سنة ألف وتسعمائة وعشرين

على الأحوال الشخصية في مصر ؛ ولسنا نريد أن نبحت الآن عن تلك الظاهرة المهمة للحياة القانونية المصرية لأن الوقت الذي نملكه قد انتهى . وإنما نستشهد بها هنا كدليل على أن العلم الأوربي الذي يشتغل بتاريخ الفقه الإسلامي لا يتناول الأزمان الماضية فقط ، بل يجهد في استيعاب الحياة الحاضرة أيضاً ، وأن موضوعه الواسع ليس ميتاً جامداً بل لا يزال قوياً متطوراً . فإن كنت قد وقفت إلى إطلاعكم على شيء من الروح المعاصرة الخالصة المهمة على دراساتنا هذه فقد حققت بعض الغرض من هذه الأحاديث كل التحقيق .

برسف شفت

شرح أحكام الشريعة الإسلامية ، وضع الأستاذ برجشتراسر ، ترتيب
الأستاذ شخت

10— *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan
of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo* (avec M. Meyerhof),
Le Cairo 1937

خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري بمقدمة وترجمة
انكليزية وتعليق .

11— *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950 ;
2ème éd., 1953.

نشأة الفقه في الإسلام .

12— *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953

خلاصة تاريخ الفقه الإسلامي .

13— (à paraître dans les publications de l'Institut Français
d'Archéologie Orientale du Cairo) : *The Theotogus
Autodidactus of Ibn al-Nafīs* (avec M. Meyerhof)

الرسالة الكاملة لابن النفيس بمقدمة وترجمة انكليزية وتعليق .

14— (en préparation) : *The Kitāb al-Tawhīd of al-Maṭṭarīdī*
(à paraître dans E. J. W. Gibb Memorial Series)

كتاب التوحيد للإمام الماتريدي بمقدمة وترجمة انكليزية وتعليق .

2. Choix d'articles

1— Nombreux articles dans l'Encyclopédie de l'Islam

2— *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1932 as. :
articles *Islam, Islamic Law, Mohammed, Shāfiī*

الفقه الإسلامي . الإسلام . محمد . الشافعي .

3— *Der Islam*, vol. XV : *Die arabische hiyal-Literatur*

في كتب الحيل الفقهية .

vol. XX : *Sharī'a und Qānūn im modernen Ägypten*

الشريعة والقانون في مصر الحديثة .

آثار الأستاذ شخت

١ - الكتب Livres

1— *Das Kitāb al-Hiyal wal-Makārij des al-Khassāf*, Hanovre
1923.

كتاب الحيل والمخارج للخصاف بمقدمة وتعليق .

2— *Das Kitāb al-Hiyal fil-Fiqh* (Buch der Rechtskniffe) des
al-Qazwīnī, Hanovre 1924.

كتاب الحيل في الفقه للقرظيني الشافعي بمقدمة وترجمة ألمانية وتعليق .

3— *Das Kitāb al-Makārij fil-Hiyal des Muhammad b. al-Hasan
al-Shaibānī*, Leipzig 1930.

كتاب المخارج في الحيل لمحمد بن الحسن الشيباني بمقدمة وتعليق .

4— *Der Jami, al-Kabīr fil-Shurūt des al-Tahāwī*, I. II,
Heidelberg 1927, 1930.

الجامع الكبير في الشروط للطحاوي ، جزآن .

5— *Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo*, I. II. III,
Berlin 1928-1931

دراسات في خزائن استامبول ومصر ، ٣ أجزاء .

6— *Der Islam, Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1931

دين الإسلام ، أبواب مختارة من أهم الكتب الإسلامية مترجمة إلى الألمانية .

7— *Galen über die medizinischen Namen* (avec M. Meyerhof),
Berlin 1931

رسالة جالينوس في الأسماء الطبية ترجمة حنين بن إسحق بمقدمة وترجمة

ألمانية وتعليق .

8— *Das Kitāb Ikhtilāf al-Fuqahā, des al-Tabarī*, Leiden 1933

كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء لابن جرير

الطبري بمقدمة وتعليق .

9— *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts
bearbeitet und herausgegeben*, Berlin et Leipzig 1935

- محرم زواج الزاني والزانية في الشريعة الإسلامية وفي الشريعة المسيحية .
- 12— Histoire de la Médecine, 2^e année, No. V : *Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes*
حول انتقال الفكر اليوناني إلى العرب .
- 13— Revue Africaine, tome 96 : *Notes sur la sociologie du droit musulman*
حول علم اجتماع الفقه الإسلامي .
- 14— Annales de l'Institut d'Études Orientales, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, tome X : *Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam*
- 15— Acta Orientalia, vol. XXX : On *Mūsā b. 'Uqba's Kitāb al-Maghāzī*
في كتاب المغازي لموسى بن عقبة .
- 16— Fuad Köprülü Armagani (Köprülü Presentation Volume) : *Early Doctrines on Waqf*
ملاحظات في أحكام الوقف القديمة .
- 17— Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes, tome XII : *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara*
- 18— Studia Islamica, No. 1 1953 : *New Sources for the History of Muhammadan Theology*
مصادر جديدة لدرس تاريخ علم الكلام .

- vol. XXI : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*
في تاريخ علم الكلام .
- vol. XXII : *Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts*
الفقه الإسلامي وعلم الأحوال الاجتماعية .
- 4— Islamica, vol. II : *Aus zwei arabischen Furūq-Büchern*
كتابان في الفروق الفقهية .
- 5— El Machriq, vol. XXXIII : *Thalath Muhadarat fi Tarikh al Fiqh al-Islāmī*
ثلاث محاضرات في تاريخ الإسلام .
- 6— Ars Islamica, vol. V. : *Ein archaischer Minaret-Typ in Agypten und Anatolien*
في طراز قديم لبناء المنارات في مصر وتركيا .
- 7— Bulletin of the Faculty of Arts of Fuad el-Awwal University, vol. V. : *maimonides against Galen, on Philosophy and Cosmogony Meyerhof*
رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي .
- 8— Journal of the Royal Asiatic Society, 1949 : *A Revaluation of Islamic Traditions*
إعادة النظر في أحاديث الأحكام .
- 9— Journal of Comparative Legislation, 1950 : *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*
الأحكام المعجمية في الدور الأول للفقه الإسلامي .
- 10— Revue Algérienne, Tunisienne et Marocain de Législation et de Jurisprudence, 67^e année : *La Justice en Nigéria du Nord et le Droit musulman*
68^e année : *Le droit musulman. Solution de quelques problèmes relatifs à ses origines*
- 11— Archives d'Histoire du Droit Oriental et Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, tome 1 : *Adultery as an Impediment to Marriage in Islamic and in Canon Law*

خواطر في الأدب العربي (*)

بقلم المستشرق الإنجليزي

الأستاذ ه. ا. ر. جب GIBB

(*) نشرت هذه الخواطر في مجلة الأدب والفن (السنة الأولى ، الجزء الثاني ١٩٤٣
والسنة الثالثة ، الجزء الأول ١٩٤٥) .

١ - بدء التأليف النثرى

أن في إطلاقنا على الملاحظات التي نعرضها اسم (خواطر) لا (بحوث) إشارة إلى تفرقة هامة بين الاثنين . فن كلمة (بحوث) يقصد البحث والتنقيب في كل المواد التي لها علاقة بالموضوع المنتخب ، يتبعه اختبار ونقد مفصل لتلك المواد وكل ما كتبه عنها العلماء الحديثون والأقدمون . وهذه الطريقة العلمية لازمة بنوع خاص عند محاولة الوصول إلى نتائج عن أى معضلة أو قضية لم يتم بعد اكتشاف كل ما يتعلق بها ومنها القضية المذكورة عند رأس هذا المقال . بيد أن هذا ليس ما ننوئ تسجيله هنا وسنتبع طريقة أشبه شئ بطريقة الرسام أو المصور الذي ينتخب من بين مجموعة كبيرة من التفاصيل التي تظهر أمام عينيه نخبه لها أهمية خاصة في نظره هو نفسه ثم يشكلها في إطار من صنمه كذلك . فقيمة التلوين والتصوير ، إذا كان ناجحاً ، أن يجعل في قدرة الناظر أو المشاهد أن يدرك بطريقة مباشرة وبوضوح شيئاً عن جوهر الموضوع الذي يقدمه له الرسام . أما القياس على ذلك النجاح فيتوقف على مدى إظهار المصور لجوهر الموضوع عن طريق اختياره للتفاصيل وعرضها للمشاهد . بيد أنه ليس للمصور حق الحكم على نجاحه أو فشله لأن هذا الحكم إنما هو من حق الآخرين .

والآن لنعد إلى الموضوع ، لقد أكد البعض أنه كان للعرب بالفعل آداب نثرية في العصر الجاهلي . وهنا نسأل ، هل من الممكن أن تصدر بياناً قاطعاً في هذا الصدد سواء أ كان بالتأييد أو الدحض ؟ أننى أعتقد أنه لم يتم برهان حتى الآن على وجود أى آداب نثرية مدونة بين العرب الذين سكنوا جزيرة العرب . ويزعم من ناحية أنه ربما وجدت كتب مدونة في (الحيرة) ، وأنه وجدت بالفعل بعض المقييدات التاريخية هناك فهذا لا مراء فيه ولكن ما بعد ذلك لا يبدو أن يكون مجرد افتراض .

والبرهان على هذا البيان السلبي هو بحكم الضرورة غير مباشر ، وهذا أمر طبيعي لأنه يندر أن يثبت على قضية سلبية بطريقة مباشرة . ففي حالة أى بيان إيجابي لا يستدعى الأمر سوى التقدم بالبراهين الواضحة أو المباشرة حتى يثبت صحة البيان بينما لا يثبت البيان السلبي بمجرد غياب هذه البراهين المباشرة أو الواضحة . ومع كل ، فلو أنه وجدت كتب مدونة من الأدب المنشور في جزيرة العرب في العصر الجاهلي لعد عجيبياً اختفاء آثارها هذا الاختفاء الكلى حتى من أحاديث العرب المنقولة . إذا ما هي الذكريات التي صانها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبي في زمن الجاهلية ؟ نجد أنه إلى جانب الشعر وبعض الأمثال والحكم قد صانت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً من القصص ، ثم لا شيء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الأحاديث المنقولة ولكن مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الأدب التي قد تفاقمتها الألسن شفويّاً لا كتابيّاً ، مثل الشعر القديم . بل أننا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها كمنتجات فنية اعتبارهم للشعر ، كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوّعت لأكثر من جيل أو جيلين إلا إذا اتفق أنها اتصلت اتصالاً وثيقاً بقصيدة عصماء . ولكن مع أننا نمترف بل ونؤكد وجودها إلا أن أحاديث العرب المنقولة ذاتها لم تدع مطلقاً أنها وجدت على صورة تأليف مدون ، ويتفق العلماء بالإجماع على أن الأمثلة التي قد تنتخب كنموذج لقصص الجاهلية تنسب ولا ريب ، بمراعاة أسس النقد الأدبي البينة ، إلى عصر متأخر . والذي تجدر ملاحظته فوق ما تقدم أنه عند ما بدى في إثبات مؤلفات النثر العربي كتابياً بعد الهجرة لم تكن الكتب التي دونت أولاً هي كتب الحكم ولا البلاغة أو القصص ، ولو أن الجاهليين زاولوا كتابة مثل تلك الكتب بالفعل في جزيرة العرب لكان من المنتظر أن يوالوا كتابتها بعد الهجرة ، كما تبع شعراء القصيد في عهد بني أمية نموذج القصيد في العصر الجاهلي .

بل أننا لنجد من البراهين غير المباشرة ما يكون أشد قوة عند تأملنا في تطورات آداب النثر العربي في عصر بني أمية وأوائل العصر العباسي . فكما يعرف

الجميع لقد كان العرب يملكون حينذاك كتاباً مدوناً ، هو القرآن . وعلى الرغم مما كان للقرآن كما سنرى ، من أثر كبير في نهوض التأليف النثرى المدون إلا أن القرآن في نفسه لم يجعل فكرة كتابة الأدب أمراً مألوفاً لدى العرب وهذا يرجع إلى أن القرآن في حد ذاته يمد كتاباً فريداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — أنه مع وجود عدد من نسخ القرآن — فإن أغلبية القراء لم يقرأوا القرآن بل كانوا يتلونه غيبيّاً .

وعلى هذا فإن العوامل التي أدت إلى تداول الكتب المدونة كانت من نوع آخر وكان بعض هذه العوامل مادية والبعض الآخر عوامل نفسانية . فأول العوامل المادية هو توطيد دعائم أسلوب أو طراز موحد للكتابة العربية ، ولا شك أن تعدد نسخ القرآن كان أكبر عون على توطيد ذلك الأسلوب ، ولكن المرجح أن استخدام اللغة العربية في الشؤون الإدارية كان وسيلة فعالة كبرى إلى نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية ، ومن الثابت أيضاً أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة . وهناك عامل آخر كان له بعض التأثير (وإن وجب أن لا نبالغ فيه) ذلك هو انتشار المواد التي يكتب عليها ، ففي خلال القرن الأول كان ورق البردي هو المستخدم في العادة ولكن ورق البردي مثل الرق — نوع من الجلد الأبيض — غالى الثمن ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الإدارية ، وعند ما ندقق النظر في الوثائق المحفوظة في المتاحف الأثرية نرى أن وثائق هامة مذبلة بإمضاء الحكام قد دونت على قصاصات من البردي ، فليس من المحتمل أن يمتلك الأفراد العاديون كميات كبيرة من ورق البردي لتصرفهم الخاص ، وفي الواقع لقد انتشرت الكتابة بسهولة بين عامة الأفراد لأول مرة عقب اختراع الورق المصنوع من الخرق ، ومن الثابت حدوث هذا في أواسط القرن الثاني . وقد أسس أول مصنع للورق في بغداد في عهد هارون الرشيد وما حل أواخر القرن الثاني حتى وجد الورق بوفرة ورخص في الثمن .

مثل تلك العوامل المادية قد هيأت الظروف الصالحة التي فيها ترعرعت العوامل النفسانية . من أهم تلك العوامل بكل تأكيد كان انتشار الإسلام بين شعوب سورية والعراق وبلاد الفرس وامتزاجهم السكلي بالعرب ، ومن الأقوال التي اعتاد الإنسان سماعها أن العرب مدينون للفرس في معظم التطورات الحديثة التي جددت على الثقافة الإسلامية . والحق أن الفرس عملوا كثيراً على النهوض بمستوى الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى وعلى الأخص في مستوى الجمال الذوقي .

ولكن الأرجح أن اكتسابهم الأصلي في ناحية الآداب المدونة كان يقل عن اكتساب الشعوب المتكلمة باللغة الآرامية ، لأن الآداب المقيدة في بلاد الفرس في العهد الساساني كانت قليلة نسبياً وما وجد منها كان في أكثره أما آداب البلاط (مثل كتاب الملوك وكليمة ودمنة) أو آداب دينية . ويرجع السبب في هذا إلى العوامل المادية السابق ذكرها ، كما كان الأسلوب الكتابي المستعمل بين الفرس في هذا العهد أسلوباً ثقيلاً غير مهذب لا يصلح لنشر ثقافة أدبية عامة ، هذا إلى جانب ندرة أدوات الكتابة وارتفاع أثمانها ، أما في اللغة الآرامية فكانت هناك حضارة أدبية دائمة الصيت واسمة الانتشار موروثة في أغلبها من الحضارة اليونانية كما أنهم امتلكوا كتباً آلت إليهم من أجيال سبقتهم .

ولما كانت مدينة (البصرة) في واقع الأمر هي المركز الرئيسي لدراسات الأدب العربي في مبدأ الأمر فهذا يشير إلى أن أحد العوامل التي عملت على تشجيع تلك الدراسات كانت (أكاديمية) جنديسابور ، ومع أن تلك الأكاديمية وجدت في الأراضي الفارسية فلم تكن مركزاً للدراسات الفارسية بقدر ما كانت مركزاً للدراسات الآرامية ، وكان أغلبية قوادها من العلماء من النسطوريين ، بيد أنها كانت في نفس الوقت مكاناً عاماً لاجتماع الثقافات — الفارسية والهندية ، واليونانية والآرامية أيضاً — وما قدمته للعرب كان مزيجاً من كل هذه الثقافات . وعلاوة على ما تقدم فلكي ينهض أي نوع من الثقافات الأدبية يجب أن

يتوفر عدد كاف من الأشخاص الذين يميلون للأدب من جهة ويتوفر لديهم فراغ من الوقت ليعتنوا به ، وتوفر وقت الفراغ لدى طبقة من الناس لا يكفي في حد ذاته لخلق ثقافة أدبية على أي حال كما يدلنا التاريخ صراحة ، بل يقينا لقد وضع لنا التاريخ ذلك مرة أخرى في نفس تلك الفترة من تاريخ العرب إذ قد وجدت مثل تلك الطبقة الماطلة في الواقع في مكة في القرن الأول ومع أنها قد أخرجت لنا مجموعة فائقة من الشعراء إلا أنها لم تخلف آداباً ثرية من أي نوع كان . وهذا بكل تأكيد من أقوى الأدلة على أنه لم توجد تقاليد خاصة بتدوين الآداب حتى في مكة في العصر الجاهلي . ولكن طائفة أخرى من الأفراد الماطلين أي ممن توفرت لديهم أوقات الفراغ قد ازدهرت في العراق في أواخر عهد الخلفاء من بني أمية وأوائل عهد الخلفاء العباسيين نتيجة نمو حياة الاستقرار والحياة التجارية ، وبين هؤلاء أخصبت البذور بالطريقة السالفة الذكر وأنتجت أول ثمار الأدب .

إن العوامل التي لخصناها حتى الآن — تطور أدوات الكتابة ، والأمثلة ، والنفوذ الذي كان للحضارات السالفة في غربي آسيا ، ونهوض طبقة من الشعب يتوفر لديها وقت الفراغ — كافية في حد نفسها لتعميل أول بزوغ للآداب العربية المدونة . وقد أخرجت هذه العوامل ، مستقلة عن العامل الذي سوف نناقشه الآن ، ذلك النوع من الآداب العربية الصميمة الذي يطلق عليه اسم (الأدب) .

أما ذلك العامل الآخر ، الذي بالإضافة إلى الأسباب السالف ذكرها ، يدخل في فاتحة الإنشاء العربي فله أيضاً أصلان أحدهما مادي والثاني نفسي . وأما الأصل المادي فهو الاضطراب إلى إرشاد المنتمين إلى دين الإسلام بلغة القرآن لا من بين الجاليات غير العربية فحسب بل الأجيال العربية أيضاً التي كانت تزداد غموراً في الأمصار . وكان الأصل النفسي هو ما امتاز به العرب من شعورهم القوي بنحو لغتهم وإعجابهم الشديد بوفرة تلك اللغة وتراكيبها ، وقد كان هذا الفخر باللغة العربية والإعجاب بها

قويًا إلى هذه الدرجة حتى في أيام الجاهلية فأبلك به وقد نزل القرآن بتلك اللغة ونزح العرب على أثر ذلك إلى خارج شبه جزيرة العرب ليحكموا أوطانًا جديدة .

وهكذا فقد كان أمراً طبيعياً نظراً لشعور العرب هذا نحو لغتهم والرغبة في المحافظة عليها من الفساد ، أن تكون اللغة العربية أول موضوع دراساتهم الأدبية حتى ولو كان عنصر الأدب (والمقصود هنا الأدب المكتوب) لم يعد أن يكون مجرد بذرة . وهذه هي الحقيقة التي تميز الأدب العربي عن معظم الآداب الأخرى وإن لم يكن عنها جميعها ، إذ في الشعوب الأخرى جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخراً نسبياً ، ولم يكن للطرق الفنية في قواعد النحو والتحليل اللغوية نفوذ كبير أنواع وصفات أدبهم واسكن في اللغة العربية — سواء أكان نتيجة هذا خيراً أم شراً — كانت التطورات التالية في الأدب العربي تقع تحت تأثير الدراسات اللغوية التي تمت في عصور التكوين .

لما كان موضوع هذا المقال هو فوائده تدوين كتب النثر فلست أنوي أن أتصدى لموضوع فاتحة الدراسات النحوية في اللغة العربية إذ كل ما يهمنا هو الشواهد أو الحجج التي أمد بها تاريخ الدراسات النحوية موضوع هذا المقال . وتاريخ تلك الدراسات ، أي النحوية ، يناسب موضوعنا بنوع خاص لأن معلوماتنا المتعلقة بها ، على الرغم من وقوع كثير من الإلتباسات في مراحلها الأولى ، تفوق معلوماتنا في أي دراسات أخرى ، ولأنه لما كانت الدراسة النحوية قد تحوالت إلى دراسة علمية منظمة منذ وقت مبكر فإنها ترينا بوضوح النشوء والتقدم التدريجي الذي مر به الأدب المدون .

ولو بدأنا بفحص الفهرست لابن النديم وهو من أهم المصادر التي تحت أيدينا لاستقاء المعلومات المتعلقة بفاتحة الأدب لرأينا تفاصيل وحقائق تهمنا كثيراً ، فيخبرنا هذا الكاتب مثلاً أن أقدم مجلد رآه عن النحو كان يحتوي على أربع صفحات مدونة على ورق صيني ترجمتها هذه (فيها كلام في الفاعل والمفعول من أبي الأسود

رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر) . هذه الجملة كما هو واضح تدل على أن محتويات هذه الورقات الأربع كانت عبارة عن مذكرات عن تدريس شفوي (كلام) وقد دونها أحد تلامذة أبي الأسود ، وفي الواقع تتكرر عبارة (روى عنه فلان وفلان) في ما يحكي ابن النديم عن تدريس أبي الأسود . وعند ما نتحول إلى أدباء الجيل يتلوه لا نجد تغيراً يذكر في الموقف ، فيقول ابن النديم عن عيسى بن عمر الثقفي « وله من الكتب كتاب الجامع وكتاب المكمل » ولكنه يضيف « وقد فقد الناس هذين الكتابين منذ المدة الطويلة ولم تقع إلى أحد علمناه ولا خبر أحد أنه رآهما » وإذ يروي لنا ابن النديم أن عيسى بن عمر كان ضريباً فإن لدينا كل عذر في أن نشك فيما إذا كانت هذه الكتب قد دونت على الإطلاق أو تمتد أن تكون مواد منظمة درسها شفويًا فتداولتها السنة بمض تلاميذه ، بيد أن ما يروي لنا عن (أبي عمرو بن العلاء المازني) لما يستلفت النظر حقيقة ، إذ يقول أن هذا الأديب كان نساخاً لا يعمل ولا يكل ، وأن أكوام كتبه قد ملأت حجرة حتى لامست سقفها إلا أنه أتلّفها كلها في نوبة من الحواس الديني . وجلي واضح هنا أيضاً أن كلمة « كتب » إنما يقصد منها كتابات أو على الأكثر مذكرات ، ومع كل فإن القصة وإن بدت مبالغاً فيها إلا أنها تشير إلى زيادة انتشار أدوات الكتابة بين فئة الأدباء وإن كان أبو عمرو نفسه قد علم تلميذه الأصمعي كلامياً وليس كتابياً .

من هذه العبارات وغيرها مما يشابهها تتوفر لدينا أدلة كافية للإشارة إلى أنه في دوائر العلوم اللغوية الأولى كانت الدراسات كلها شفوية وعلى الرغم من أن الأساتذة والتلاميذ ربما دونوا كتابياً بعض المذكرات إلا أن هذا شيء يخالف التأليف أو تداول كتب كاملة التسطير ، بل وحتى عند ما تصل إلى الكتب الشهيرة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد ، وكتاب سيبويه يظل التأليف مضطرباً مشكوكاً في أمره . فانظر مثلاً ما يقوله مؤلف الفهرست عن كتاب العين . « قال أبو بكر ابن دريد : وقع بالبصرة كتاب العين سنة ثمان وأربعمائة ومائتين ، قدم به وراق من خراسان وكان في ثمانية وأربعمائة جزءاً ، فباعه بخمسين ديناراً . وكان سمع بهذا

الكتاب أنه بخراسان في خزائن الطاهرية حتى قدم به هذا الوراق . وقيل إن الخليل عمل كتاب المين وحج وخلف الكتاب بخراسان فوجه به إلى العراق من خزائن الطاهرية ، ولم يرو هذا الكتاب عن الخليل أحد ، ولا روى في شيء من الأخبار أنه عمل هذا البتة ، وقيل إن الليث من ولد نصر بن سيار صاحب الخليل مدة يسيرة وإن الخليل عمله له وأحذاه طريقته وعاجلت المنية الخليل فتممه الليث .

أما عن كتاب سيبويه فهذا ما يقول : « والطريق إلى كتاب سيبويه الأخفش (المجاشعي) وذلك أن كتاب سيبويه لا يعلم أن أحداً قرأه عاينه ولا قرأه سيبويه ولكفه لما مات قرى على الأخفش » .

وهكذا فن تاريخ هذه الكتب الهامة وكثير غيرها مثل الموطأ للمالك بن أنس والسيرة لمحمد بن إسحاق نرى أنه حتى النصف الثاني من القرن الثاني لم تعلق أهمية لفكرة انتساب التأليف لمؤلف معين . فكان « المؤلف » هو عبارة عن الأدب الذي ينظم مادة الكتاب أو ينظم محتوياتها ، وهذه المادة كانت تتداولها تلامذة المؤلف شفويّاً ولا تدون في صورة مقرر كامل إلا بعد وفاته بعدة سنوات ، وقد حدث كثيراً أنها دونت في صور كتابية مختلفة كما هو معلوم في حالة كتاب (الموطأ) ، ولا تتكون فكره التأليف كما يفهمها الأدباء إلا بعد أن تستقر سنة تسطير الكتب ، والذي نراه واضحاً في نشاط القرن الثاني ليس سنة أديب مسطر بل سنة التدريس الشفوي يقل عن طريق رواة ، ولا يناقض هذا كون هؤلاء الرواة قد دونوا في بعض المناسبات مذكرات عن دروس من سبقوهم .

وتزداد هذه النتيجة وضوحاً عند ما نختبر ما وصل إلينا من تلك الأعمال التي تنسب إلى الجيل التالي من الأدباء اللغويين ، ولا ينسب هؤلاء في الغالب مؤلفات كبيرة شاملة مثل كتاب سيبويه مثلاً بل تفرق أسماءهم بعدد كبير من الرسائل القصيرة عن موضوعات معينة تتعلق باللغة أو الشعر العربي ، ومن أشهر هؤلاء العلماء الأصمعي الذي توفي في سنة ٢١٦ هجرية والذي قيل إنه كتب أو أملى عدداً من

الرسائل في مواضيع شتى مثل الإبل والخيول والنبات والدارات وغيرها . وقد يخيل لنا من هذه البيانات أننا قد وصلنا عندئذ إلى عهد من التأليف الأدبي في الصورة التي نفهمها اليوم من هذا التعبير فلنتوجه ببصرنا إلى الكتب ذاتها كما ورثناها .

والكتاب الذي يمكننا أن نستدل منه على أوضح صورة للعمل الأدبي هو كتاب « فحولة الشعراء » وهاكم فاتحة الكتاب :

« قال أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، قال أبو حاتم سهل بن محمد ابن عثمان السجزي : سمعت الأصمعي عبد الملك بن قريش غير مرة يفضل النابغة على سائر شعراء الجاهلية ، وسألته آخر ما سألته قبيل موته من أول الفحول ؟ قال : النابغة الذبياني ، ثم قال : ما أرى في الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس :

(وقاهم جدم بيني أبيهم وبالأشقين ما كان العقاب)

قال أبو حاتم : فلما رأني أكتب كلامه فكر ثم قال : بل أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس له الخطوة والسبق وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه » .

ومن هذه العبارات نفهم أنه من غير الممكن بأي صورة من الصور أن يقال إن الأصمعي قد سطر كتاباً عن فحولة الشعراء بل نستطيع أن نقول إن مهمة الأصمعي كانت إيجاد فكرة الكتاب ولكنه قبل أن يصبح قطعة من التأليف الأدبي قد مرّ مرحلتين أخريين فنقل عن طريق الرواية لا عن طريق الكتابة بواسطة أبي حاتم السجزي وفي النهاية نسقه وطره ابن دريد أو شخص آخر أملاه عليه ابن دريد ، وإذا أمعنا النظر في الكتب الأخرى الباقية التي تنسب إلى الأصمعي مباشرة وجدنا أن أسانيدنا تدلنا على أمثال تلك الأحوال بعينها ، فمثلاً كتاب الدارات يستهل هكذا « قال أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني : حدثني أبو سعيد عبد الملك بن قريش الأصمعي » ويختتم هكذا « تم كتاب الدارات والحمد لله أولاً وآخراً وهو عن أبي سعيد الأصمعي رواية أبي حاتم السجستاني » .

إلا أننا في هذه المرة لا نخبر عن الشخص الذي سطر الكتاب في آخر الأمر. ولكن في مقدمة كتاب النبات والشجر يوضح الأسناد هذا الأمر وضوحاً لا غبار عليه إذ ينتهي هكذا « أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قراءة عليه وأنا أسمع ، في ذى الحجة سنة ست وثلثمائة قال : أخبرنا أبو حاتم مهمل بن محمد السجستاني ، عن أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي » .

وهكذا فإن كتاب الكرم أيضاً الذي يقتبس جزئياً من تدريس الأصمعي قد نقله السجستاني إلى أبي سعيد الحسن بن الحسن السكري . وهذه الظاهرة بعينها تبدو في كل المدونات الأولى التي خلفت لنا وهي تامة الإسناد ، بيد أنه يحدث أن تقع لنا هذه الكتب في نسخ متأخرة حيث أغفل إسناد الكتاب .

وسنسرده هنا مثلاً واحداً أخيراً لأنه يزيد موضوع إسناد التأليف إلى مؤلف نوراً ووضوحاً ، هذا هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجحى المتوفى سنة ٢٣١ هجرية الذي يستهل هكذا « قال أبو محمد : أنا (أى أخبرنا) أبو طاهر محمد ابن احمد بن عبد الله بن نصر بن بجير القاضي ، أنا أبو خليفة الفضل بن الحباب الجحى قال : أنا عبد الله محمد بن سلام الجحى » .

في هذا المثل نجد ناقلين هما أبو خليفة وأبو طاهر القاضي ، وعندنا بمضى التفاصيل من موارد أخرى بأن هذا الكتاب قد نقله غيرها من تلامذة محمد بن سلام . وفي الفهرست ، كما لاحظ البروفسور ، هل المصدر الأول لكتاب طبقات الشعراء — ذكر ابن النديم كتاباً يطلق عليه نفس ذلك العنوان منسوباً لا إلى محمد بن سلام فقط بل إلى أبي خليفة وغيره من الناقلين أيضاً . ومن هنا يقال أن كتاب طبقات الشعراء قد ألفه ثلاثة مؤلفين ولكنه هو نفس الكتاب الذي ينسب إلى الجميع . فإذا لاحظ القارئ هذه النقطة دعه بعد ذلك يفحص في الفهرست قائمة الكتب المنسوبة إلى الأصمعي وأبي حاتم وابن دريد ومن هنا يصل إلى النتيجة التي يراها هو . وإنني متأكد بأننا لو كنا نملك بعضاً من مئات الكتب التي تذكر في كتاب الفهرست

وغيره من الكتب عن الكتب والتي تنسب إلى أدياء القرن الثاني لوجدنا نفس الظاهرة تتكرر مرات عديدة .

وبناء على ذلك نتوصل من كل هذا إلى أن كافة النشاط اللغوي في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث لم يكن معيناً ولا محدداً أو ثابتاً ، وأن المؤلفات اللغوية المعينة ، بما يفهم من هذه العبارة اليوم ، والتي تنسب إلى مؤلفين بالذات ، لا يمكن أن تؤرخ إلى ما قبل أوائل الثالث بعد الهجرة .

خواطر في الأدب العربي

٢ - نشأة الإنشاء الأدبي

الأدب ، كما هو معروف لكل إنسان ، كلمة اصطلاحية تدل على إنتاج إنشائي من طراز خاص باللغة العربية ؛ غير أن الكتابات التي تندرج تحت هذه الكلمة تنوع تنوعاً كبيراً في موضوعاتها ، وأساليبها ، وأغراضها ، بحيث يصعب أن نجد عبارة تشملها جميعاً . وترجم الكتاب الأوروبيون عادة كلمة أدب ، بهذا المعنى ، بالعبارة "belles-lettres" أو الأدب الجميل ، أو الكتابة الرفيعة ، وهي عبارة تكاد تكون في صعوبة اللفظ العربي تحديداً . والأيسر لنا أن نعرف الأدب تعريفاً سامياً فنحدد ما لا يدخل تحته ، بأن نميزه من الكتابات التي في فقه اللغة ، والفلسفة ، والتاريخ ، والجغرافية ، وما إلى ذلك ؛ على أننا سنرى أن الخط الفاصل بينها وبينها ليس واضحاً بحال من الأحوال .

ولعل أقرب تعريف يتسنى لنا وضعه هو أن نقول إن كتاباً في الأدب هو كتاب يكتبه مؤلفه وهو يشعر بفرض أدبي أو إنشائي ، سواء أكان يعالج موضوعاً في فقه اللغة ، أو التاريخ ، أو الأخلاق ، أو التسلية المحضة . فالكتاب في فقه اللغة أو التاريخ مثلاً يرمى في كتابته إلى هدف واحد هو تزويد القارئ بمعلومات ، أو تنظيم بعض الحقائق وتبويبها لتزود القارئ بمعلومات ، على حين أن كاتب الأدب يدخل في موضوعه ، أيا كان ذلك الموضوع ، عنصر الخيال أو الابتكار بما يضيف عليه ثوب الجمال أو الفن فيجعله سائناً شائقاً للقراء الذين يشاكلونه في ميولهم وأذواقهم العقلية . ويحدث هذا طبعاً بدرجات مختلفة في مستوياتها ، من حاسة الجمال المرهفة المثقفة التي تتميز بها الدوائر الأدبية الواسعة الإطلاع إلى الفجاجة والفظاظة التي تتمثل في دهماء الشوارع . فسنجد عناصر من جميع هذه المستويات ممثلة في الإنشاء الأدبي ؛ وإنه من أجل ذلك كانت تلك الكتابة الأدبية ، إذا فهمت فهماً صحيحاً ، هي المصدر الذي نجد فيه أصدق صورة للمجتمع الإسلامي ، في القرنين التاسع والعاشر ، ذلك المجتمع الذي كان مدهشاً في حيويته ، وبخثته ، وقوته ، وتشعب نواحيه .

ومن الطبيعي أن يكون أول موضوع نبهته — مهما يكن بحثنا له موجزًا — هو كيفية نشأة هذا الضرب من الإنشاء في اللغة العربية ، والمصر الذي استحدث فيه ، وأنا أرى إلى تناول هذا البحث في هذه المقالة . ولا يجوز لنا أن نفترض باديء ذي بدء أن لفظ الأدب كان له دائماً هذا المعنى الاصطلاحي ، إذ أن مثل هذا التصور الإنشائي المتميز لم يكن من الممكن أن ينشأ إلا مجتمع يدرك في كتابته الأدبية مستويات وأساليب خاصة . على أن الفحص عن تاريخ الكلمة نفسها قد يسفر لنا عن بعض النواحي المفيدة .

ويظهر أن المبارات الأولى التي استعمل فيها هذا اللفظ تدل على أن عرب شبه الجزيرة كانوا يفهمون من الأدب « ما تلقينه أو اكتسبه عن التلميم أو القدوة » وعلى الأخص « الآداب » ، لا من حيث هي سلوك خارجي بحث ، بل بالأحرى من حيث هي دليل على نوع من الأخلاق . فمن ذلك ما يقول الشاعر ، أعشى ميمون .

« جروا على أدب منى بلا تزق »

وفي حديث مشهور يروى عن عمر بن الخطاب أنه يقول : « طفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار » وفي نفس هذا المجال من الأفكار يستعمل لفظ التأديب بمعنى التلميم كتلميم الأولاد مثلاً ، وإن لم يكن المعنى مقصوراً على الأولاد ، كما يتضح من حديث مشهور آخر هو : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » . وظل للأدب هذا المجال المنزوي في عهد الدولة الأموية . ومن أمثلة ذلك ما قاله الحجاج في خطبته المشهورة في الكوفة : « أسلم عليكم أمير المؤمنين فلم تردوا عليه شيئاً ! هذا أدب ابن نهيمة ، أما والله لأؤدبنكم غير هذا الأدب » ؛ وكذلك ما كتبه عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى عبد الله بن مروان سنة ١٢٧ هـ . حيث يقول . « أحب (أمير المؤمنين) أن يمهد إليك . . . عهداً يحملك فيه أدبه » ويشرع لك عظته » .

من أجل ذلك ، إذا كان لنا أن نعتبر الأدب اصطلاحاً إنشائياً على أية صورة حتى نهاية العصر الأموي ، كان اللفظ ينطبق ليس على الصفة الإنشائية بل على محتويات رسائل من طراز رسالة عبد الحميد الكاتب . أي أننا نجد رسائل وعظية تشتمل على إرشادات أخلاقية وعملية بأقلام كتاب كانت الكتابة مهنتهم . غير أن رسائل الكتاب هذه لا بد أن تكون بالطبع قد نسجت على منوال ما من الأساليب الأدبية . فلا يمكن أن تكون مبتكرة لإشكاراً سواء في وظيفتها أو صورتها ، بل لا بد أن تكون مرتبطة ببعض الأساليب والصور السابقة للكلام ، إن لم يكن للكتابة .

ويبدو أن الأدلة التي يمكن الوصول إليها تجمع على أن البلاغة هي المصدر الذي استقت منها هذه الرسائل الإلهام . وليس ثمة شك في أن استخدام البلاغة يرجع إلى ما قبل الإسلام ، وإن كانت بعض الأمثلة التي تساق أحياناً على ما يسمى بلاغة جاهلية لا يمكن اعتبارها أصلية دون أن نخيم عليها الشكوك القوية . والرأي الذي ينادى أحياناً بأنه كان في عصر الجاهلية إنشاء بلاغي مكتوب في بلاد العرب رأى لا يقبله إلا عدد قليل من العلماء (إن كان فيهم من يقبله) ، رأى بطبيعته بعيد الاحتمال . بل إن البلاغة باعتبارها فناً مدروساً ، أي التحليل العلمي للوسائل والأساليب البلاغية ، ليست من علوم العصر الجاهلي ؛ وإنما هي دراسة علمية متأخرة في نشأتها ، وتقابل علم البديع . على أنه لا شك في أنه كان هناك في كل من العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام بعض الخصائص والأساليب البلاغية المتعارف عليها ؛ ومن اليسر كل اليسر أن نحصل على فكرة عن مزاياها العامة من مصادر متعددة ، ولا سيما القرآن الكريم ، وعلى الأخص السور المسكية الأولى ، ومن النماذج التي وصلت إلينا من القرن الأول للهجرة .

ويمكننا أن نلخص الخصائص العامة لهذا الأسلوب البلاغي فيما يلي :

(١) إثارة خيال السامع باستعمال المجازات القوية .

(٢) السيطرة على وجدان السامع وعواطفه وميله إلى الموسيقى الصوتية باستعمال الألفاظ الطنانة البالغة التأثير .

(٣) التحدث إلى عقل السامع ، لا عن طريق ترصيص التعبيرات والمجازات ومزجها بعضها ببعض .

(٤) تفريع الصور العقلية والمعاني وتنويعها باستخدام الإزدواج في الفواصل استخداماً قد يزيد قوة استعمال السجع أو ما يشبه السجع من الفواصل . غير أن التزام السجع في الكلام كان متجنباً ، إما لأنه كان يشعر بشيء من التكلف ، وإما لأن التقفية كانت ميزة خاصة بالشعر ، وسجع الكهان وما أشبه ذلك من الإنتاج الأدبي .

ونجد في خطبة الحجاج ، التي سبق اقتباسها ، مثالا من أحسن الأمثلة . ولنلاحظ على الخصوص أنه ، بينما يتجنب السجع ، يستخدم التلميحات الشعرية والاقتباسات ويكثر من استعمال المجاز ، كما نرى في المجاز كما نرى في الجملة الآتية مثلاً : « إني ، والله يا أهل العراق ، ما يقيم لي بالشنان ، ولا يغمز جانبي كتمهاز التين ؛ ولقد فررت عن ذكاء ، وقتشت عن تجربة ، وإن أمير المؤمنين — أطال الله بقاءه — نثر كفائته بين يديه ، فمجم عيادها ، فوجدني أمرها عوداً ، وأصلبها مكسراً ، فرماكم بي ، لأنكم طالما أوضعتم في الفتنة واضطجعتم في مراقد الضلال . . . »

ولنقارن الآن بين تلك الجملة والجل الآتية من رسالة عبد الحميد الكاتب : « واعلم أن كل أعدائك لك عدو يحاول هلكتك ، ويعترض غفلتك ، لأنها خدع إبليس ، وحبائل مكره ، ومصايد مكيدة ؛ فاحذرها مجانباً ، وتوقها محترساً منها ، واستمذ بالله من شرها ، واجهدا إذا تناصرت عليك بعزم صادق لا ونية فيه ، وحزم نافذ لا مثنوية لرأيك بعد إصداره عليك ، وصدق غالب لا مطمع في تكذيبه ، ومضادة صارمة لا أناة معها ، ونية صحيحة لا خلجة شك فيها . . . »

فن المؤكد أن ليس ثمة صعوبة في أن ندرك أن في القطعة السابقة نفس الخصائص

الأساسية التي في خطبة الحجاج ، ولكنها ذلتها وعبدتها الطلاقة التي يمتاز بها الكاتب المحترف للكتابة — وهي في الحقيقة تلك الصفة التي وصف بها مؤلف كتاب « الفهرست » عبد الحميد حيناً قال : « هو الذي سهل سبيل البلاغة في النثر » .

بيد أنه ما دام لفظ الأدب كان يؤدي هذا المعنى العام للتعليم وما يكتسب من التعليم ، لم يكن من الغريب قط أن نجده مستعملاً في بعض الدوائر الخاصة بمعنى مقيد محصور في معان خاصة تهم هذه الدوائر . فمثلاً يبدو أنه بين السابقين من العلماء المشتغلين باللغة العربية ، كانت دراسة اللغة وتقسيم مميزاتها تسمى أدباً . ولست واقفاً على كثير من الأمثلة التي وصلت إلينا عن هذا الاستعمال ، ولكن هذا الاستعمال صريح في رسالة مبكرة تسمى « الأدب الصغير » ، وهي كثيراً ما تنسب إلى ابن المقفع ، ولكنها ربما كانت من نتاج عصر متأخر بعض الشيء عن عصر ابن المقفع . وإليك المثال الذي أعنيه من تلك الرسالة : « جل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، إلا وهو مروي متعلم مأخوذ من إمام سابق ، من كلام أو كتاب . »

ومثل هذا الاستعمال الخاص للفظ الأدب هو ما نجده في عنوان الرسالة التي اقتبست منها العبارة السابقة — « الأدب الصغير » — وفي عنوان رسالة أخرى أكثر شهرة ، لابن المقفع ، هي « كتاب الأدب الكبير » . على أننا قبل محاولة تحديد المعنى الخاص للفظ الأدب في هذين المثالين ، يجب علينا أن ننقل إلى البحث في التطورات الجديدة في الإنشاء العربي — تلك التطورات التي يرتبط بها اسم ابن المقفع ، والتي يعد هو في الحقيقة أول ممثل لها ، بحسب ما وصلت إليه معلوماتنا ، وأنا في غنى عن تذكير قرائي بما حدث في النصف الأول للقرن الثاني للهجرة من أن الحياة الاجتماعية والعقلية للعرب ، وخاصة حياة العرب في العراق ، كان يمتورها التفسير في كل ناحية من نواحيها . فسياسة الشدة التي كان يتبعها حكام

الدولة الأموية كانت بقضائها على الروح الحربي لأهل القبائل ، قد مهدت السبيل إلى الانقلاب بتأسيس حياة مستقرة ونحو جماعة متحضرة ، تشتغل بأعمال سلمية ، وتعني طمأنينة العلية بالبحوث العقلية ، ولم يجد مثل هذا المجتمع في الأفكار القديمة وأساليب التعبير السابقة ما كان يجده فيها من القوة والسلطان عرب الأجيال السابقة ، فقد أصبح هذا المجتمع يبحث عن مواد جديدة وصور للتعبير جديدة ، تكون أكثر ملاءمة لأحواله الجديدة وما فيها من مجالات عقلية أبرد شأواً . وقد زاد هذه الميل قوة زيادة امتزاج العناصر الفارسية والآرامية وغيرها بالحياة العربية الاجتماعية والأدبية . والواقع أن الأدب العربي كان يدنو من عصر انتقال شبيه بتلك العصور الانتقالية التي صرت بها أمم أخرى في مراحلها الأدبية الأولى . وحتى لو ظلت الخلافة الأموية تحكم الإمبراطورية العربية من دمشق ، لكان من الميسور أن نتنبأ بأن هذا التطور الاجتماعي في العراق كان من شأنه أن يستحدث عدة تغيرات . غير أن قيام الخلافة العباسية منحت الحركة نشاطاً قوياً وعجل تطورها ، لأنه جلب معه تحولاً نهائياً في النفوذ السياسي والاجتماعي من عناصر الحياة البدوية إلى عناصر الحياة الحضرية .

وقد سلك ممثلو التيارات الجديدة للتفكير العربي . في تلك الظروف ، نفس المسلك ، كما اتبعوا نفس الخطى ، التي سلكتها وانبعثت من قبلهم ومن بعدهم الأمم التي اجتازت مثل تلك الظروف . فكما أن الأدب المسرحي الروماني قام على أسس المسرحيات الهزلية الإغريقية ، وكما أن كتاب الأدب الأوربيين في القرون الوسطى ترجموا أو استعاروا من كتب العرب ، كذلك كان الشأن مع الكتاب المحدثين في اللغة العربية : سدوا حاجتهم في أول الأمر بالاستعارة أو الترجمة من الآداب السابقة . على أنه كان هناك أيضاً ، في الوقت الذي بدأ فيه هذا الأدب الثري المكتوب ، أدب شفوي ذو كية عظيمة وصيغة مخالفة كل المخالفة للصيغة الكتابية — أدب كان بالتدريج ينتظم ويتنوب ، كما أنه بعد تشكل الأدب الكتابي

بشكل مستقر تدفق ذلك الأدب الشفوي وازدهر بكية شاسعة وصور متنوعة . ومن الطبيعي أن مجرى الترجمة إلى اللغة العربية كان يرجع إلى شخصية المترجم وإلى الكتب والوسائل التي كانت في متناول أيديهم . لذلك كان من الطبيعي أن ابن المقفع ، وهو فارسي الأصل (وكان يسمى في الأصل روزبه بن دادويه) ، ترجم كتباً فارسية قديمة . على أنه إن كان أول من أفسح مجال الأدب العربي بالترجمة من الآداب القديمة ، فليس من الجائز أن نظن أنه فعل ذلك تلبية لرغبة عامة . فسترى أن تلك الرغبة العامة إنما نشأت بعد ذلك بقليل . وإنما كان ابن المقفع ، كمبد الحفيد الكاتب ، من كتاب اللواوين ، وكان في خدمة أميرين من بني العباس عيسى بن علي وسليمان بن علي . وكل ما ترجمه من الكتب — أي « كتاب كلیلة ودمنة » و « سير ملوك المعجم » . (وهذا كان ترجمة للكتاب الفارسي « خدای نامه » أو كتاب الملوك) ، وكتاب « الآيينات » أو كتب الآداب والطقوس الرسمية — كل ذلك يرجع إلى أدب البلاط الملكي للدولة الساسانية ، وكانت ترجمتها مقصودة لتؤدي في بلاط بني العباس غرضاً شبيهاً بغرضها الأصلي . وينطبق هذا أيضاً على كتابه الآخر الذي ليس ترجمة بل هو تأليف أصلي ، وهو « كتاب الأدب » (الذي غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة اليتيمة » تمييزاً له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») . فهذا الكتاب كذلك مؤلف في آداب الأمراء وحاشيتهم قد صيغ في قالب نصائح في السلوك وما إليه .

ويسهل علينا أن نستنتج ما كان يفهمه ابن المقفع من لفظ الأدب . وإذا سلمنا بأن ابن المقفع كان أول مؤلف للإنشاء العربي في اللغة العربية — وأرى من الحق أن نسلم بأنه كان — وجب علينا ألا ننفل عن أن جميع أدبه كان كالأدب الذي سبقه رعى إلى غرض تهذيبي : ولو أنه اقتصر فيما كتب على « الأدب الكبير » لما كان في كتابته شيء كثير يميزه عن سابقه من كتاب المواعظ والوصايا المتعلقة بالآداب

وحسن السلوك . أما ما كان جديداً في مؤلفاته فهو أن كتبه المترجمة قد أعربت عن هذه المواعظ والوصايا بطريق غير مباشر في صورة تاريخ أو خرافة على السنة الحيوانات . و « كتاب الملوك » في نصه الفارسي إن لم يكن كتاباً تاريخياً بقدر ما كان رسالة بلاغية في آداب الملوك ، نسيجها سدهاء الأفاضل ولحمته التاريخ . (ولو أن اللاحقين من مؤرخي العرب والفرس كانوا قد أدركوا هذه الحقيقة لتجنبوا كثيراً من الجهود المضاعة والآراء الجائحة ! أما في « كلیلة ودمنة » فقد كان عنصر الوعظ معسول اللفظ بما صيغ فيه مستوراً على السنة الحيوانات ، بحيث يسوغ لنا أن نعتبره أول خطوة في سبيل نقل الأدب من الرسائل الوعظية أو التدريبات اللغوية إلى الأدب الجميل أو الكتابة الرفيعة ذات التسلية السامية .

وليس مما يدخل في موضوعنا الحاضر أن نتعرض للآراء الإلحادية التي تعزى إلى ابن المقفع ، والتي أعدم من أجلها سنة ١٣٩ هـ . غير أنه يجدر بنا قبل الانتقال إلى البحث ، في مقالة تالية ، فيما طرأ على الإنشاء الأدبي من التطور ، أن نتمعن قليلاً في موضوعين آخرين يتصلان بكتاباتنا ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمادة بحثنا : وهما أسلوبه والصورة التي انتقلت فيها مؤلفاته إلى الأجيال التي تلتها .

ومن المحقق أن عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية . فقد لاحظ الأستاذ غبريلي Gabrieli — الذي ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع بإصلاح كثير من الأخطاء القديمة — أن جميع نصوص كتاب « كلیلة ودمنة » تتم بوضوح عن جهد بذله المترجم في تحوير الخصائص الهندية الصميمة التي للكتاب الأصلي « بنتشانترا » ليجمله ملائماً لذوق المجتمع الإسلامي ، ولكن من غير أن يصبه في قالب إسلامي بحت . كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة في مواضع مختلفة ، كما أن المقدمة تناولها التعديل ، ولو أن من الممكن أن بعض هذه التعديلات كان موجوداً من قبل في النصوص الفارسية . ومهما يكن الأمر فإن ابن المقفع شعر بأنه حر في اصطناع المواد التي في الكتاب على وفق أسلوبه هو ، دون أن

يلتزم أسلوب النص الفارسي . وفي حدود ما يجوز لنا الاستدلال به من العبارات التي وصلت إلينا مقتبسة من مؤلفه « كتاب التاج » ، نستطيع القول بأنه اتبع نفس الطريقة في ترجمة ذلك الكتاب أيضاً ؛ أما في كتابه « سير ملوك المعجم » فن المرجح أنه كان أكثر التزاماً في ترجمته للنص الأصلي « خدای نامه » .

على أننا حين ننظر في الأسلوب الإنشائي ، ذلك الأسلوب الذي اشتهر به ابن المقفع تلك الشهرة الواسعة ، والذي سن سنة جديدة لمن جاء فيما بعد من كتاب الأدب ، يروعن أن نجد من المستحيل أن نبدي رأياً قاطعاً بالاستناد إلى نص كتاب « كلیلة ودمنة » . فجميع المخطوطات التي وصلت إلى أيدينا من هذا الكتاب ترجع إلى عهد متأخر بمض الشيء ، فأقدمها يرجع إلى القرن السابع أو الثامن الهجري ، وهي كلها شديدة الاختلاف بعضها عن بعض . بل إن من المسير غالباً التحقق من ترتيب فصول الكتاب بمضاهاة المخطوطات المختلفة ، ومما لا سبيل إليه البتة أن تساعدنا هذه المخطوطات في إعادة تكوين المبارات العربية الأصلية التي استعملها ابن المقفع . وبؤيد هذا أن الاقتباسات المأخوذة عن « كلیلة ودمنة » والتي نجدها حتى في الكتب العربية المكتوبة في القرن الثالث تدل على أن النص كان قد لحقه تحريف بالغ في ذلك القرن ؛ ويقرر المؤرخ حمزة الإصفهاني أن مثل ذلك التحريف أصاب النسخ الأولى لكتاب « سير ملوك المعجم » .

ومع ذلك يكاد لا يكون هناك شك في أن ابن المقفع كتب فعلاً ترجماته على رق أو بردى . فلماذا حدث أنه بعد ذلك بقليل وجد ذلك العدد الكبير من النصوص المتباينة ؟ هذه مسألة عويصة ، وليس من اليسور بعد أن نحلها حلاً مرضياً . وربما كان من عادة النساخ أن يخولوا أنفسهم حرية التفسير والمراجعة في النصوص على مثال ما كان يفعل تلامذة علماء اللغة عند نشرهم كتب أساتذتهم ، كما أوضحناه في مقالة سابقة . ومهما يكن الأمر فن الجلي أن النصوص الأصلية

التي سطرها ابن المقفع لا بد أن تكون قد اختفت من التداول منذ عهد مبكر ، قبل أن تنتشر انتشاراً كبيراً في عدد من النسخ .

فإذا انتقلنا إلى « كتاب الأدب » انتقلنا إلى أساس أوطد : فليس له إلا نص واحد كامل ، فيه اختلافات طفيفة ، وهذا النص تؤيده الاقتباسات الواردة في كتب أخرى متقدمة التاريخ . ومن ثم كان من الممكن أن نقف على خصائص الأسلوب الإنشائي لابن المقفع ، من نص هذا الكتاب ، بصورة أدق كثيراً مما يتسنى لنا من النصوص التي وصلتنا لكتاب « كلیلة ودمنة » .

ومع أن ابن المقفع كان فارسي المولد ، فإنه يرأس ثبت العشرة الذين يعدون بلفاء الناس — وهو غير ثبت البلقاء — كما ذكره مؤلف كتاب « الفهرست » ، وكان دائماً معدوداً من أساطين الفصاحة العربية . على أن هناك فوارق واضحة بين أسلوبه وأسلوب من قبله من الخطباء . فلفته وتركيب جملة كلاهما أدنى إلى البساطة ، وأسلوبه أكثر مباشرة واستقامة وأقل تلميحاً وإشارة ، والإلتجاء إلى ما في القارىء من القوة الخيالية والمقدرة اللغوية يصل في كتابته إلى ما يقرب من العدم ، كما أن لزدواج الفواصل بكاد لا يكون له وجود . وبدلاً من التصوير اللفظي القوى والألفاظ الطنانة ، يعتمد ابن المقفع في استحداث روعة أسلوبه على استخدام العبارات المصقولة الجليلة (التي ما زالت تشتمل على قدر من معناها المهجور) ، غير أنه يعاني في بعض الأحيان شيئاً من الصعوبة في العثور على العبارة الدقيقة التي تؤدي المعنى الذي يقصده وبذلك يصبح غامضاً نتيجة التساهل في التعبير .

فإنه على الرغم من أن ابن المقفع كان يبني على الأساس الذي وضعه الكتاب ، لم يكن أسلوب الفتر العربي قد تطور بعد تطوراً كاملاً ، وحينما كان يعالج موضوعات جديدة ويعبر عن المعاني المجردة التي لم يكن لها بعد اصطلاحات ثابتة في اللغة المتداولة كان مضطراً إلى ابتكار ألفاظ ومصطلحات من عنده لتؤدي تلك المعاني ، على مثال ما يفعل كثير من كتابنا المعاصرين إذ يحاولون التعبير عن الأفكار الحديثة

باستخدام تراكيب جديدة . وبدل تاريخ جميع الآداب على أن ابتكار أسلوب نثرى متصرف قوى التعبير أصعب كثيراً من ابتكار أسلوب شعري ، وأن الأول يحتاج إلى وقت طويل من التطور والممارسة في الإنشاء .

وقد سبق أن رأينا أنه في ذلك العهد لم يكن من المؤلف تقييد الكتب بالكتابة . ومع أنه يجوز لنا أن نفترض بشيء من الطمأنينة أن ابن المقفع كان في الواقع قد سطر كتبه ، بالمعنى المفهوم عادة من تقييد الكتب بالكتابة ، فإن تاريخ نصوصها المختلفة يدل على أن فكرة الكتب ذات النصوص والمحتويات المقيدة — مما يصح أن نسميه الحقوق الأدبية للمؤلف — لم تكن بعد مألوفة . ولا يجوز لنا أن ننخدع بما كتبه ابن المقفع نفسه ، في مقدمة « كتاب الأدب » متحدثاً عن الكتب بقوله مثلاً : « وجدنا الناس قبلنا . . . كتبوا الكتب الباقية » ، إذ أن من الواضح أنه يشير هنا إلى كتب الفرس ولعله كان يشير أيضاً إلى كتب الإغريق . والحق أن أغرب التطورات التي كان لها مساس بكتب ابن المقفع نفسه هو أن نصاً شعرياً لكتاب « كلیلة ودمنة » نظم من بحر الرجز كي يتداوله الجماهير . وكان مؤلف هذا النص هو أبان بن عبد الحميد اللاحق (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ) ، الذي نظم كذلك كتباً أخرى مترجمة عن الفارسية وليس نعمة دليل أسطع من هذا على إيضاح الدرجة التي كان ينظر بها إلى الأدب في الدوائر العربية باعتباره شعراً أكثر منه نثراً ، وعلى أنه كانت ما تزال هناك مرحلة لا بد للأدب العربي من قطعها قبل أن يرسخ نثره ويستقر .

أ كسفورد

جب

من آثار الأستاذ جب

1. *The Arab Conquests in Central Asia*. London, 1923
فتوح العرب في آسيا الوسطى .
4. *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa*. London, 1929
رحلة ابن بطوطة في آسيا وإفريقية .
3. *Whither Islam ?* London, 1932
ما هو الإسلام .
4. *The Arabs*. Oxford, 1941.
العرب .
5. *Modern Trends in Islam*. 2nd. Cops. 1945
الاتجاهات الحديثة في الإسلام .
وقد نقل هذا الكتاب إلى الفرنسية في سنة ١٩٤٩ باسم :
Les tendances modernes de L'Islam
وظهر في مجموعة :
"Islam d'hier & d'aujourd'hui."
6. *Mohammedanism, a historical survey* 1949
الديانة المحمدية ، نظرة تاريخية عامة .
7. *Islamic Society and the West*, 1950
المجتمع الإسلامي والغرب .
8. *La structure de la pensée religieuse de L'Islam*. Paris, 1950
كيان التفكير الديني في الإسلام .
9. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Londn, 1953
دائرة المعارف الإسلامية الموجزة (بالاشتراك مع الأستاذ كرامر الهولندي) .
10. *Arabic Literature* London,
الأدب العربي .
11. *Turkestan, down to the Mongol invasion*
تركستان حتى الفزو المغولي .

قبور الصحابة في القسطنطينية

المستشرق الألماني الأستاذ

الفونس ماريا شنيدر (*)

A. M. Schneider

من جامعة غوتنجن

(*) كتب لنا الأستاذ شنيدر هذه الدراسة بالفرنسية للمنتقى قبل وفاته (توفي في سورية سنة ١٩٥٢) . ونقلناها إلى العربية ، وقد أعاننا الأستاذ ريتز على تمرير الألفاظ التركية ورسمها بالعربية .

إن حي إيوان سراي Ayvan Saray في القسطنطينية — وهو حي القياصرة القديم — مشهور اليوم بالقصور والكنائس البيزنطية القائمة فيه ، ولكنه لم يكن أقل شهرة أيام العثمانيين ، فقد كانوا يحملون فيه قبور الصحابة الذين غزوا أراضي بزنطية فقتلوا أثناء غزواتهم المتتالية^(١) . وقد عدت هذه القبور في أيام السلطان محمود الثاني فكانت خمسة عشر قبراً ، نورد هاهنا مسرداً بها :

- ١ — حضرة خالد (قبر مجهول) .
- ٢ — حضرة جابر في مسجد قوجه مصطفى باشا Koca Mustafa pasa .
- ٣ — أبو ذر الغفاري .
- ٤ — شعبة الخدرى ، بالقرب من جامع طوكلو دده Toklu dede .
- ٥ — حمد الأنصاري ، خارج تربة طوكلو .
- ٦ — محمد الأنصاري ، خارج حي إيوان سراي .
- ٧ — كعب ، خارج حي إيوان سراي .
- ٨ — حافر ، بالقرب من أكرى ثبو (الباب المروج) Egri Kapou .
- ٩ — شعبة ، في داخل أكرى ثبو .
- ١٠ — أبو سعيد الخدرى ، في جامع القهرية Kahriye .
- ١١ — عبد الله الأنصاري ، في طمر ك سلمي Salma Tomruk بقرب ميدان جك M dancik .
- ١٢ — أبو الدرداء ، بالقرب من أيوب ، عند جامع قاسم باشا .

(١) انظر : M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, in J. As, 208, 67; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford 1929) 2, 714 f; Imamzade Esad Efendi, *Feth-i Qastantlniye*. Cpte 1285, p. 18

١٣ — ثلاثة قبور مجهولة في جامع كورشونلو مخزن Kursunlu makzan في كلطة Galata .

١٤ — حضرة أبي الدرداء ، في أسكدار üsküdar .

١٥ — أبو أيوب^(١) .

وقد عرف مصطفى جنابي المورخ المشهور (على ما ذكر إمام زاده أسعد أفندي في كتابه فتح القسطنطينية^(٢)) ثلاثة وستين صحابياً شاركوا في غزو بزنطية ؛ لكنه لم يسم منهم غير اثنين هما : أيوب وأبو شيبه . وقد سمي إمام زاده نفسه ، عدا الأسماء الواردة في الأرقام ٢ — ١٢ من مسردنا رجلاً اسمه صديق بن أسامة بن عامر دفن خارج الباب المعوج . على أنه لا يعرف من هذه الشخصيات غير اثنين شاركوا في غزوة عام ٤٨ — ٤٩ هـ أي أيوب وأبو شيبه . ونحن نعلم أن أيوباً مات قبل أن يبلغ القسطنطينية ، وأنه دفن ، على الأرجح ، في مكان وفاته . غير أن الرواية التقليدية تذكر أنه طلب أن ينقل رفاقه إلى أقصى مكان يبلغه المسلمون ، وهذا المكان كان بزنطية^(٣) . ويقال أيضاً أن الروم أنفسهم كانوا يعظمون قبره . ولكن المصادر البزنطية لا تذكر في هذا الأمر شيئاً . ولا شك أن بثرية قبور الصحابة في بلاد النصرانية تهدف هدفاً سياسياً ؛ فإن القبر يضمن حق المسلمين بامتلاك الأرض^(٤) .

إن كشف قبر أيوب سنة ١٤٥٨ م / ٨٦٣ هـ قضية غامضة جداً . ونحن لا نجد في المصادر شيئاً عنها^(٥) . وكل ما نجده هو أن محمداً الثاني بنى مسجد أيوب وتربته

(١) هذا المسرد مستق من مخطوطة نصرها سهيل أشهر Suheyl Unver اسمها :

Fatih devri notlari, 1, 108, 1948

(٢) انظر فتح : القسطنطينية لإمام زاده ، ص ١٨ .

(٣) انظر : الطبري ٢ : ٨٦ ؛ ابن الأثير ، أسد الغابة ٥ : ١٤٣ ؛ ابن سعد ،

كتاب الطبقات الكبير ٣ ، ٢ : ٤٩ (طبعة Sachau) ؛ 70 ، Canard .

(٤) انظر : 714 ، Hasluck, Christianity,

(٥) انظر : 715 ، Hasluck, Christianity,

Evliya Celebi' Seyahat namé, 1, 75

في سنة ١٤٥٨ ، في ضاحية أيوب في غاية القرن الذهبي . ولكن هذا يخالف الرواية الشعبية ، القديمة جداً ، التي نجدها في Codex Verantianus^(١) والتي تذكر أن أيوباً طلب من الإمبراطور البزنطي السماح له ، قبل أن يموت ، بالدخول بالدخول إلى المدينة بلا سلاح ليصلي في كنيسة القديسة صوفيا ، وأن الإمبراطور ولكن الروم هاجموا أيوباً إبان عودته ؛ فأخذ يطوف في المدينة مقاتلاً حتى بلغ الباب المعوج ، وإذا كان هذا الباب مغلقاً ، فقد لجأ إلى باب آخر ، أبعد من الأول كان مفتوحاً^(٢) . فدفنه أصحابه ، على غير علم من الروم ، بين سورى المدينة . وهذه الحلة التي دفن بها معروفة جداً . ولا يمكن أن تكون غير حصين ليون fortin de Leon . ويقول آخرون إن أحد أصحاب أيوب أسر هنا وسجن في برج مجاور ، وأنه قتل بعد ودفن في المكان الذي قتل فيه . فنبتت من قبره سرور ، وانجس ينبوع عجيب بالقرب منه . وهذه العين معروفة ، وهي عين القديس باسيل St. Basile التي يقدمها الروم . ولكن الكوديكس لا يذكر اسم هذا الصحابي صاحب أيوب . فعلى قول ابن الأثير^(٣) كان هذا الرجل أبا شيبه . ولكن آخرين يذكرون أن أبا شيبه دفن في بلاد الروم — أى في آسية الصغرى — واليوم يدلون قبر أبي شيبه في حصين ليون على عين باب محلة القياصرة Q. des Blachernes^(٤) . ويذكر مؤلف حديقة الجوامع (١٠ : ٤٣) أن هذه التربة بناها طوكلودد ، المدفون نفسه في خارجها . وهنا أيضاً يرقد حمد الله الأنصاري ، ويرقد الطبيب مصطفى أفندي مترجم بن سيف ، وكذلك أمين البخاري المتصوف المعروف .

ومن الصعب معرفة الصحابة ذوي الأرقام ٢ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ في مسردنا .

(١) انظر : 42 ، Leunclavius, Historiae Musulmanae (Francfort, 1951) p.

(٢) المصدر الثاني ص ٤٠

(٣) أسد الغابة ٥ : ٢٢٨ ؛ وقد ذكر أنه مات أمام القسطنطينية .

(٤) انظر : محمد ضيا Mehmed Zia, Istanbul ve Bogzici ص ٢٤٨ من الجزء

الأول ، وفيه صورة

وأبو ذر الغفاري (رقم ٣) مات سنة ٣٢ في ضواحي المدينة ، وليس مؤكداً مشاركته في غزو القسطنطينية ، وكذلك محمد الأنصاري (رقم ٦) ^(١) ، وأبو سعيد الخدري (رقم ١٠) ^(٢) ، وأبو الدرداء مات بدمشق (رقم ١٢) ^(٣) ، ويذكر ابن سعد أن رجلاً اسمه عبد الله بن حذيفة (رقم ١١) أسر أمام أبواب القسطنطينية فاستنقذه عمر ، ومات أيام الخليفة الثالث عثمان ^(٤) .

ولنمد بمد هذا التحقيق التاريخي إلى ذكر القبور المعروفة اليوم بهذه الأسماء ، وبيان مواقعها .

إن جابرًا مدفون إلى جانب جامع قوجه مصطفى باشا وأبو رذ الغفاري مدفون في حديقة مسجد چشمه جنارلى çeşme çinarlı وقد كشف قبره ، المجهول سابقاً ، الوزير الكبير على باشا ^(٥) وأبو شيبة الخدري وحيد الأنصاري مدفونان في حصين ليون ^(٦) وتربة محمد الأنصاري تقوم على سور هرقل Heraclius ^(٧) وتربة حافر المهدمة أمام الباب الموج Egri Kapou ، على اليمين : وتدل الكتابة المزبورة على القبر أن الذي كشفه هو بشير آغا ، وأن السلطان محمود الأول هو الذي بنى التربة .

وتقع تربة كعب على بعد أربعين متراً تقريباً في غرب حصين ليون . وتقوم تربة عبد الله الخدري في حارة قاليكريا Caligaria ، ونجد عليها الكتابة التالية :

(١) ابن الأثير ٤ : ٣١٢

(٢) المصدر السابق ٥ : ٢١١

(٣) ابن سعد ، الطبقات ٧ ، ٢ ، ١١٧

(٤) المصدر السابق ٤ ، ١ ، ١٣٩

(٥) انظر : Mehamed Zia, Istanbul, 1,310

(٦) انظر محمد ضياء ١ : ٢٥١

(٧) حديقة ١ : ٢٨٧

أصحاب كزبندن عبد الله الخدري رضى الله عنه

تاريخ هجرة ٤٦

ونجد تربة أبي شعبة (شعبة بابا) بالقرب من قصر تكفور Tekfur Saray ، وهي مفتوحة لا سقف لها . وفيها هذه الكتابة :

هذا المرقد الشريف

من أصحاب الكرام شعبة

رضى الله تعالى عنه

ونفعمنا بشفاعته

محرم سنة ٤٦

أما تربة خالد ، وهي بلا سقف أيضاً ، فتقع وراء مسجد الحسن والحسين . وعلى الشاهد اسم خالد وسنة ٤٦ . ولكن مؤلف الحديقة (١ : ٩٦) ذكر اسم صاحب القبر « حسن » بدلا من « خالد » وحسين كان صاحبه . وكلاهما ذبهما الروم . ويقوم قبر الحسن مقابل الجامع في مقبرة . وفوق المدخل يرى في إطار ، لقب السلطان محمود الثاني : عدلى . وقد ساعد هذا الخليفة ، بصورة خاصة ، على إحياء ذكرى الصحابة (وذكروا الجنود الأتراك الذين استشهدوا في فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣) ولعل عنايته هذه كانت ترمي ، كما يجيل إلى ، إلى تمغية آثار إقناء الانكشارية ^(١)

غوتنجي

١ . ص ٢٢٢

(١) انظر : ünver, Notlar

من آثار الأستاذ شنييدر

كان الأستاذ شنييدر مختصاً بالآثار البرنطية ، والبرنطية - الإسلامية ،
والقالة التي تهمنا من أبحاثه هي التي تكلم فيها على آثار القسطنطينية البرنطية
والإسلامية الموجودة في حي القصور . وهي :

Alfons Maria Schneider, *Die Blachernen* dans (Qriens. vol 4,
No 1, 1951, pp. 82 - 120)

ذكرى ابن سينا

للمستشرق الإيطالي الأستاذ غابرييلي (*)

Gabrieli

(*) أعدد الأستاذ غابرييلي هذه الدراسة بالعربية لتلقى في مهرجان ابن سينا في العراق .
غالت دون ذلك الظروف ، يخص بها المتقى .

إنه لشرف كبير ومسئولية أكبر أن أخطبكم في هذه البلاد العربية لإحياء ذكرى نابغة من نوابغ الإسلام إن لم يكن عربي الأصل فهو بلا شك من أكبر الممثلين للحضارة العربية . فآلف بالعربية معظم مؤلفاته فافتخر به جميع الناطقين بالضاد . وكيف لا أشعر بمسئولية عظيمة إذا تجاسرت أن أتكلم بالعربية بين ظهرانيكم وأنا أجنبي في هذا الحفل الأدبي .

إن عذري الوحيد في قبول دعوة الاشتراك بهذا الاحتفال هو أن الفيلسوف الكبير الذي تحتفل اليوم بذكر ولادته ليس غزيراً للعرب والمسلمين فقط بل هو فخر للجنس البشر كله كما نرى في الاحتفالات التي قام أو سيقوم بها — إكراماً لابن سينا في هذه المناسبة الألفية — مختلف الأمم والشعوب من العرب والفرس والترك والأفغان والأفريج ، حتى إن فيلسوفكم هذا أصبح يتباهى به الشرق والغرب على حد سواء . فإن مواطني من الغربيين في القرون الوسطى قد عرفوا ابن سينا وعدوه أستاذاً وإماماً ، وجعله أكبر شعرائنا دانتي آلفياري Dante في عداد الأئمة العظام والحكماء الأوائل كبقراط وجالينوس في رؤية المهزلة الإلهية . وطبع بعض مؤلفاته كما سأذكر عن قريب لأول مرة في إيطاليا ، فليس إذن من العبث ومن الأمر الغريب أن يقوم الآن بينكم بذكر ابن سينا رجل غربي طلياني كأنه حامل إليكم تبجيل الغرب لحكمة الشرق المريقة فتفضلوا بقبول هذا التبجيل وتسامحوا بلطفكم مع شخص حامله الضعيف الذي تجاسر بمخاطبتكم في لغة العرب الفصيحة ، فأضربوا صفحاً عن عجمة تلفظ لا يمكنني إخفاؤها وعن ركاكة أسلوب ثم عن منشئي ومسقط رأسي الغريب . ليكون حسن نيتي عندكم مقبولا إذ « الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى » .

أما بعد فأحوال ابن سينا معروفة مشهورة لما قد رواه الحكيم نفسه من نبذة أخبار شبابه فتممه تلميذه الجوزجاني وضمنه ابن أبي أصيبعة كتابه التمين المسمى

«بسمون الأنباء في طبقات الأطباء» ، ويستخرج من تلك الرواية أن الحكيم قضى عمره في أنحاء فارس وما وراء النهر التي خرجت فعلاً عن ربة الخلافة العباسية مرات ، وتوالت فيها دول مستقلة من الفرس والترك كبنى سامان ببخارى وبنى بويه بهمدان وري واصفهان . فتردد أبو علي ابن سينا إلى بلاطات أولئك الأمراء والسلاطين طبيباً ووزيراً فستشاراً وشيخاً وإماماً في محافل الأدباء والعلماء التي كانت تتمتع عند أولى الأمر والأعيان بتلك البقاع . ولا حاجة هنا إلى الإطالة بتفاصيل عن تلك الشخصية القوية القوي كلها كما قال صاحب ترجمته فلنكتف بالإشارة إلى أن الشيخ الرئيس شفع حب العلم والبحث بحب اللذات والشهوات من الأكل والشرب والجماع فأثر ذلك في مزاجه وعجل وفاته وهو لم يبلغ بعد الستين سنة من عمره . ولكن يا للعمل المجيب من أعمال الفكر الذي أداه وخلفه هذا المرء المستهتر في عمره غير الطويل ! أما ما يهمننا قبل كل شيء في تلك الأخبار عن نشأة ابن سينا ودروسه الأولى فهو وصف تجاربه العقلية ، ومختلف الرجال والمذاهب التي اتصل بها في شبابه . فبدأ دروسه بعلم القرآن والنحو والحساب ثم استمع في بيت والده إلى المذكرات الفلسفية والدينية التي جرت بين أبيه وأخيه وبعض دعاة الإسماعيلية . ولا يخفى أن مذهب الإسماعيلية كان وقتئذ في أوج السمو وغاية الانتشار بما أيدته سلطة الفاطميين بمصر وقامت به دعاية دعائهم حتى كاد أن ينفذ في جميع مظاهر الحياة العقلية والاجتماعية في القرن الرابع للهجرة ، فآنس المستشرقون شيئاً من آراء الإسماعيلية حتى في شعر المتنبى وأبي العلاء المعرى ، ولا عجب إن آنس بعضهم آثار الإسماعيلية في تأليف ابن سينا نفسه ، لا سيما أبياته الفارسية التي سنفود إليها عن قريب ، وعلى كل حال لم تشرب نفسه بهذه الصبغة إلا سطحياً كما أثبتته هو نفسه لنا في ذكريات شبابه : إذ ذكر أنه كان يستمع إلى تلك الأقوال ويفهمها ولكن « لا تقبلها نفسى » فلا شك أنه لزم طول عمره من الجهة السياسية دولا سنية المذهب كالمسلمين أو شيعية شيعية حسنة متوسطه كبنى بويه لا صلة بينهم

وبين الفلاة من الإسماعيلية . وأما من الجهة العقلية وإن مزج ابن سينا أقوال المشائين بشيء من آراء بلوطيوس ، دأب الفلسفة الإسلامية بأسرها في ذلك القرن ، فلا يؤهلنا هذا أن نرى فيه ممثلاً لمذهب الأفلاطونية الجديدة (néoplat.) المتغلب في آراء الإسماعيلية . نعم انحرف الشيخ الرئيس عن طريق أهل السنة ببعض الانحراف ولكن هذا الانحراف كان من حيث لزومه الفلسفة اليونانية العليا — فلسفة المعلم الأول — لا من حيث اتباعه فضاخ الباطنية وترهاتهم .

تضلع ابن سينا وهو ابن ست عشرة سنة في علم المنطق والطبيعة والرياضة ، ثم طلب كتاب ما بعد الطبيعة للمعلم الأول فأعاد قراءته أربعين مرة وحفظه عن ظهر القلب ، ولم يبلغ إلى تمام فهمه إلا بمساعدة رسالة خصها أبو نصر الفارابى لشرح ذلك الكتاب . قال ابن سينا : « فانفتح به على أغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » ولم يقتصر بدرس الفلسفة بل أكمله باستقصاء الطب نظراً وعملاً ، إذ كان من مميزات الأوائل أن يصلوا بين الفلسفة وعلوم التجربة والطبيعة صلة متينة لم تنقض إلا في عصرنا الحديث . فصار ذلك الحكيم الشاب طبيباً خاصاً لأمير بخارى نوح بن منصور وروى عطشه العقلي في مكتبة ذلك الأمير واستفاد بذخائر كتبها ، قال : « وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم » فهكذا لم يكن فيما بعد عمله العلمى العظيم إلا نتيجة واستفادة لما حصل من المعارف في عنفوان شبابه بمجهود عجيب وكد متعب تحار أمامه العقول .

عاش ابن سينا على هذا الوجه عيشة الفكر والمدرّ ، ولما دعاه ربه إلى دار البقاء دفن جسده الفانى في همدان التي يحفظ فيها حتى الآن قبره وتشيد له الفرس ربة تذكارية فاخرة . أما روحه الجليل فأخذ يلحق في جوه الحقيقى جو الصيت والخلود في ألباب الرجال .

كان ابن سينا كما يظهر من نفس هذه الترجمة المخصصة عقلاً كلياً عالمياً شمل اهتمامه المهني مختلف الموضوعات من أنواع الفلسفة كالمنطق وعلم النفس وما وراء الطبيعة إلى العلوم الطبيعية فالفيزياء والفلكية . فاقتدى الحكيم الشرقي في سعة بصيرته بأسوته أرسطو اليوناني الذي صارت كتبه معلومة عند العرب بواسطة المترجمين وبانتقال الآثار العلمية من عصر القدماء إلى الحضارة الإسلامية . فنكاد أن نتوهم في الأسوة اليونانية المظيمة جميع سمات العلامة العربي إلا سمة وحيدة وهي سمة التصوف . ومن البديهي أن وصف عقل بالكلية والمالية لا يوجب وصفه بقوة الابتداء والابتكار ، فلا ابتداء أو ابتكار مثلاً في تأليف كثيرين من مؤلفي القرون الوسطى غربيين كانوا أم شرقيين وضعوا في كتبهم مجموع العلوم والمعارف المتداولة في وقتهم ، وليس من الغريب أن نجد قلة ابتداء وابتكار حتى في أجزاء من تأليف ابن سينا ، ولكن الابتداء والابتكار موجود بلا شك في موضوعين على الأقل من إنتاجه الحبيب وهما الطب والفلسفة في ما ذكرنا من اتصالهما واندماجهما بذلك العصر . أما نحن فنضطرب مع الأسف أن نفرق بينهما لتغير الأساليب العلمية الحديثة ولعدم صلاحيتنا الشخصية أن نتناول كلا الموضوعين معاً ، ولكن لا شك أن الشيخ الرئيس نفسه وتلاميذه حتى أمس لم يرضوا بهذا التفريق ولعلمهم أقرب منا إلى الصواب .

فالإمام ولو سطحيًا بالقانون في الطب لابن سينا ، وهو من أهم التأليف في هذا الفن بالقرون الوسطى ، مما يسر ويرضى كل باحث إيطالي لما كان لإيطاليا من نصيب وافر في انتشار معرفة ذلك الكتاب عند الغربيين . فبعد مئة سنة تقريباً من وفاة ابن سينا أخذ قانونه يعرف ويدرس عند علماء الغرب ، وكان قد دخل أوروبا عن طريق غربها الأقصى أي جزيرة الأندلس بواسطة العلامة الطلياني جراردو دا كرمون . كان هذا الرجل الفاضل قد غادر وطنه بلمبرديا ، في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد ، وانتقل إلى طليطلة رغبة في الاقتباس من ذخائر العلم العربي

المحفوزة بتلك الماصحة الأندلسية ، فترجم هناك من العربية إلى اللاتينية كتباً مفيدة كثيرة منها كتاب المجسطي ، وتأليف أخرى للفرغاني ، والحوارزي ، وابن الهيثم ، وجابر بن الأفلح ، والنيريزي ، وابن سينا الذي نحن في صددده . فيكتفينا أن نذكر لشهرة هذه الترجمة اللاتينية للقانون أنها نشرت في أوروبا لا أقل من خمس عشرة مرة من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر . ففي القرن السادس عشر نقحها وصححها تصحيحاً نهائياً عالم آخر طلياني هو الطبيب اندريا الباغو فصار تصحيحه أصلاً لما بعده من النشرات . أما المتن العربي نفسه للقانون فطبع أيضاً لأول مرة بإيطاليا في أواخر القرن السادس عشر طبعة فاخرة أنيقة عند المطبعة الشرقية المعروفة بـ Medicea لاسم مؤسسها الكاردينال dei Medicea . فلم تكن هذه الطبعة الرومية المديسية زيناً لمكانب إيطاليا وأوروبا فحسب بل جاوزت أوروبا وانتشرت حتى في بلاد الشرق ، فوجد صديق لي وهو الرحالة والعلامة الطلياني الطبيب سارنللي نسخة من طبعة القانون الرومية في قلب بلاد العرب في صنعاء اليمن وكانت نسخة بالية ممزقة لم تكن تحفظ في متحف أو مكتبة بل تستعمل ويستفاد بها لعلاج المرضى حتى في أيامنا هذه ، إذ لم يزل ابن سينا أسوة ونموذجاً في الطب حيثما لم تثبت بعد مناهج الطب الحديث . وإني لوائق إنكم غير منتظرين الآن من مستشرق ضعيف إن يحكم حكماً فنياً بهذا الكتاب المشهور الجامع بين تقاليد الطب القديمة اليونانية والسريانية وتجارب شخصية المؤلف حصلها حكيمنا طول سنين من عيادته الموقفة ، فنقول فقط إنه يستدل ببعض الأخبار عن المرض الأخير الذي مات به ابن سينا إنه كان يفضل الوسائل القوية المنيفة على الوسائل اللينة في معالجة الأمراض فطبقتها لنفسه فمجل بذلك وفاته وهجاء بمض أهل زمانه بالآيات :

رأيت ابن سينا يمادى الرجال وبالحبس مات أخس ممات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة
وقوله بالحبس يريد انحباس البطن من القولنج .

ولكن ما عدت هذه الأبيات دائرة الهجاء المتعاد على طائفة الأطباء بالإجمال ولا نستطيع أن نستفيد بها للحكم على براعة ابن سينا الفنية ، فلنذكر هنا فقط أنه نظم علمه الطبي دأب كثير من العلماء بالقرون الوسطى في أرجوزة تعليمية ترجمت أيضاً باللاتينية وصارت تذكرة لأجبال من الأطباء بالشرق والغرب ، وننتقل الآن إلى فلسفة ابن سينا وهو موضوع أنسب بنا وبصلاحيتنا فنقول إنه بقطع النظر عن الأقسام الطبية والرياضية والموسيقية في شفاؤه ونجاته وحكمته المشرقية تقتصر هنا على المنطق وعلم المعرفة وما وراء الطبيعة والإلهيات أى على الفلسفة بالمعنى الخاص الحديث ، وتساءل عن موضع ابن سينا فيها ، فالجواب لهذا السؤال هو أن ابن سينا اجتهد غاية الاجتهاد أن يفرس في الحضارة الإسلامية فلسفة أرسطو وإن لم يعرفها في صورتها الصحيحة لكن في صورة مزاجتها الآراء النيوفلاطونية ، واجتهد أن يوافق بين هذه الفلسفة اليونانية وبين عقائد السنة الإسلامية من جهة ونزعات التصوف من جهة أخرى . أما المعرفة الدقيقة الصحيحة لآراء المشائين الأولى فلم تتح للمفكرين الإسلاميين بالقرون الوسطى الذين انضموا إلى النزعة النيوفلاطونية الموقفة بين أرسطو وأفلاطون واحتجوا لهذا الفرض بكتب منتحلة كالكتاب المسمى بأثولوجيا ارسطوطاليس وهو بالحقيقة متخيلات من مواضع شتى لفلوطينوس ، بل حتى الفلاسفة كابن رشد وغيره الذين قصدوا شرح مذهب أرسطو شرحاً صحيحاً مدققاً وطمعوا على ابن سينا لعجزه بزعمهم عن هذا الشرح لم يوفقوا في مقصدهم ذلك وعرفوا آراء المعلم الأول بواسطة مفسريه النبلاطونيين كشميسطيوس والاسكندر الإفردوسى ، أما ابن سينا نفسه فلم يلمح لم يقصد اتباع أرسطو اتباعاً مطلقاً ، وهو إن قبل كثيراً من الآراء المشائية أو شبه المشائية التي تلقاها ممن قبله كالكندي والفارابي ، فإنه مال من جهة أخرى في بعض آرائه إلى العقائد الكلامية التي دونها الأشعرى وأجمع عليها معظم أهل السفة في القرن الرابع للهجرة . فرأى المستشرق الكبير نالينو أن في بعض

صفات الله عند ابن سينا تأثراً ما من كلام الأشعرى ، وعلى كل حال لم يرض بهذه الموافقة الجزئية لا المشاؤون المتمصبون كابن رشد ، ولا العلماء الراسخو القدم في السنة كالغزالي ، فحملوا ممأ ، من جهات متضادة ، على شيخنا الرئيس . والحق هو أنه لا يمكننا أن نمدح من أصحاب أهل السنة (بالمعنى النظري الفلسفى الدقيق) ولا من المشائين (المتطرفين) لأنه حاول أن يتجاوز المشائية المحضة تارة بما ذكرنا من الميل إلى آراء الأشعرية وتارة بالاتجاه إلى رموز المتصوفين .

نعم لم يجترئ ابن سينا أبداً كما لم يجترئ زميله ابن رشد على شن حملة مباشرة على الدين الإسلامى ، وقضى عمره وتوفى مؤمناً صالحاً تقياً ، مع أنه لاشك أن بعض آرائه الفلسفية مشائية كانت أو غير مشائية لا توافق ما فى الوحي من العقائد عن خلق الكون وخالقه . ويكفي أن نذكر هنا قول المشائين بقدم العالم والجحود لبعث الأبدان وتفسير ابن سينا لنعم الآخرة تفسيراً روحياً عقلياً يخالف كل المخالفة ما فى القرآن الشريف من الوعد والوعيد . لكن هذه المخالفات كما نراه الآن واضحاً لم يصرح ولم يجاهر بها هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون اللهم إلا أبا بكر بن زكريا الرازى ، وهو المفكر الوحيد فى ذلك العصر الذى تجاسر بنقد الوحي بل بنقد جميع الأديان بصراحة وعنف لا نظير له فى تاريخ الإسلام . أما سائر الفلاسفة كابن سينا وابن رشد وغيرهم فاجتهدوا كلهم لكتمان هذه المخالفات أو حلها ليس لأسباب الحذر والاحتياط فقط لكن لاحتياجات من العقل والروح لا يرتاب بإخلاصها . ومن هنا قولهم بالحقيقتين الذى أشار به ابن سينا نفسه فى رسالة له وهو أن الوحي للعوام والفلسفة للخواص وكلاهما حق واجب صحيح . ومن هنا خص ابن رشد رسالة فصل المقال لإثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين ... ولعل ابتساماً من التهمك والارتياب أهون وأسهل علينا من أن نخوض مدركين غوامض تلك الأرواح النبيلة التي شعرت بأن المخالفة بين العقل والنقل مشكلة روحية عويصة فاستماتوا

حلها بدقائق عقولهم القوية ، أما نحن فلننممن في أنفسنا النظر نظراً مخلصاً بصيراً ، ولتساءل هل انفرد بعباد هذه المشكلات رجال القرون الوسطى فقط ؟
وهنا طريق آخر انفتح أمام هؤلاء المفكرين لانفلاتهم من مخاطر التناقض بين الفلسفة والسنة وهو طريق التصوف الذي سلكه كثير منهم ، وفي عدادهم شيخنا الرئيس في غير واحد من كتبه وفي هذا المجال أيضاً كان الإسلاميون يتصلون اتصالاً ما بمناهج القدماء الأوائل أى بالفلسفة النيوپلاطونية التي مزجت أقوال أفلاطون الصحيحة بأقوال أرسطو وردت إلى الشرق بعض عناصر من الفكر استعارتها منه وصبغت صبغة يونانية سطحية ، وكيف لا وقد ظهر من أحدث الأبحاث والنشرات للمستشرقين نذكر هنا مؤلفات السهروردي المنشورة قريباً بمناية كرين) أنه كان في تلك القرون تيار خاص من الفكر يقصد مقابلة الفلسفة اليونانية المحضة بفلسفة أخرى قومية فارسية وهي الفلسفة المشرقية أو فلسفة الإشراق (فلا صلة بين الكلمتين من جهة الصيغة اللغوية لكن فيه صلة ممنوية أقر بها أجيال المتأخرين) ولعله ينسب إلى هذا التيار الذي تطور فيما بعد تطوراً شديداً كتاب لابن سينا اسمه الحكمة المشرقية لم يصل إلينا منه إلا قسم المنطق ، واشتدته المناقشات بين العلماء عن الملائق بينه وبين فلسفة الإشراق . فإن المؤلف يمر في مقدمة هذا الكتاب عما يقصده من ترك لزوم المشائين لزوماً مطلقاً لإثبات آراء شرقية خاصة له ، فرأى ناليانو مستدلاً بما وصل إلينا من الكتاب أنه لم ينجح ابن سينا في هذا المقصد من الاستقلال الفكري فبقى عنده وهماً لا حقيقة له . ورأى بالعكس غيره من الباحثين كالآنسة جواشون المتخصصة بفلسفة ابن سينا أن حكيمنا سلك أحياناً بالواقع طريقاً جديداً متطرقاً إلى الآراء الصوفية لا سيما في كتاب الإشارات والتنبيهات ، ومهما يكن من ذلك فن اليقين أن لكثير من رسائل ابن سينا المنشورة بمناية mehren ملامح صوفية جليلة ، ولكن هذا التصوف بارد عقلي لا يمكننا أن نقابله بالشعور العميق الذي نراه عند الفزالي أو بالسطحات الغامضة المعنى التي نجدتها عند ابن عربي . أما تصوف ابن سينا فهو

تصوف الفارابي نفسه على المنوال العقلي النيوپلاطوني بمقاماته ومنازله ودرجاته المتنوعة التي ترفع عليها أئمة التصوف الصحيح في طلب الغاية المقصودة من الوصل والاتحاد بالله ، فلا نستطيع إذن أن نضم حكيمنا إلى تلك الفئة إلا لجرد الموضوع الذي تناوله في بعض مؤلفاته ، ومع هذا كان ابن سينا مبتكراً لبعض الرموز والأحاديث الرمزية المتداولة فيما بعده عند المتصوفين : كالحديث الرمزي من سلامان وابسال الذي يرمز إلى الملائق بين العقل والقوى النفسانية في الإنسان . وقد شرحه نصير الدين الطوسي ، ونظمه جامي في شعره الفارسي الرائع . وكان ابن سينا أيضاً مبتكراً لشخص حي بن يقظان أو على الأقل لاسمه . وهو عنده شيخ يمثل العقل الفاعل ويهدي بطريق التصوف إلى الاتصال بالحق تعالى ، ولكن هذا الرمز البارد الذي لا لون ولا حياة له صار فيما بعد بمقدرة ابن طفيل حديثاً جذاباً ورواية قصصية مجيبة . فكان على هذا الوجه لابن سينا سابقة ما في تلك الرسالة الطفيلية المشهورة التي أعجب بها عصر الإشراق في أوروبا ونمدها نحن من أجل المبتكرات في تاريخ الآداب العربية . ولكن والحق يقال لم تزل تلك السابقة لابن سينا محتبئة لضعفها الفني في زوايا التحول نسبية إلى ما أبدع في حديثه الفيلسوف الأندلسي أحسن الإبداع . ومما ينسب إلى ابن سينا من الأبيات ما عدا الأرجوزة في الطب والقصيدة المشهورة في النفس التي أولها :

هبطت إليك من المكان الأرفع ورقاء ذات تمزّز وتمنّع

ووصل إلينا بعض أشعار باللغة الفارسية من الرباعيات والغزل كان لها جانب لا بأس به من الأهمية الفنية والدينية لو أمكننا دفع كل ريب في صحة نسبتها إلى الشيخ الرئيس ، فإنها تذكرنا من حيث الموضوع والأسلوب شعر شاعر فيلسوف آخر من المعجم هو عمر الخيام ، إذ أشاد بها ابن سينا مثل الخيام بذكر الخمر (وإن كان هذا المدح قابلاً للتأويل على معاني الصوفية) أو شاهد بدهشة وارتياح لغز السكون والخلق . فلنورد مثلاً بعض هذه الأبيات العربية حرفاً بحرف :

« إن من غذاء الروح الرحيق الذى يفوق لونه لون الورد

« له صورة العقيق وصبغة الياقوت وصفة العمل

« هو من الطعم ومفيد معاً كنصيحة الوالد لولده

« باطل للبطلين حق للحقنين الخ

وينتهى الغزل بالبیت :

« إن تشرب مثل ابن سينا الخمر حكيماً

« يصير بالحقيقة وجودك كله حقاً مطلقاً

ومن الرباعيات :

« ياليت شعرى من أنا

« لماذا صرت متحيراً فى هذا العالم ؟

« إن أنا مقبل عشت مستريحاً مسزوراً

« إن أنا مدبر بكيت بألف من العيون

وتعاقب عند شاعرنا ، كما عند الخيام ، الإخلاص لله والأمل فيه ، والخيرة

والياس . فن الإخلاص والعمل مثلاً :

« إننا تولينا لطف الله تعالى

« وتبرئنا من كل خير وشر جاء من قبلنا

« فأينما كانت عنايتك يارب

« صار ما عملناه من الخير مفعولاً وما ارتكبناه من الشر غير مفعول

ومن الخيرة والياس :

« من قمر الأرض السوداء إلى أوج زحل

« حللت جميع مشكلات العالم

« وانطلقت من قيد كل حيلة أو مكر

« فكل عقدة حلت إلا عقدة الأجل^(١)

(١) ترجم هذه الأبيات الدكتور عبد الوهاب عزام فى مجلة الرسالة عام ١٩٣٥ ص ١١٢ ،

فانظرها . (المنجد)

وهذا أصله الفارسى الرائع الذى لا بد لنا من إيراد حروفاً بحرف :

إز قمر كل سياه تا أوج زحل

كردم همد مشكلات عالم راحل

يرون جسم زقيد هر مكر وحيل

هر بند كشوده شد مكر بند أجل

فيمكننا أن نرى فى مثل هذه الأبيات عواطف وأفكاراً مختلفة متخالفة . فرأى مثلاً فى بعضها بعض النقاد المدققين ديانة خفية لمذاهب الاسماعيليه ، ويمكننا أيضاً أن نتوهم فيها تجارب الطبيب الخاصة إذ أشار الشاعر إلى فعل الخمر المشتبه خيراً للأخيار وشرّاً للأشرار ، أو أن نستخرج من الرباعى الآخر المذكور الخيبة القصوى للحكيم الذى حاول عبثاً أن يرفع ستر الإلهة إيزيس ويستقصى كنهه العالم فأعجزه سر الأجل المعجز . أما التناقض القريب بين التوكل على رحمة الله والارتياح والياس فهو أمر معلوم مألوف لكل من عرف اتفاق كلتا الماظفتين فى هذا الجنس من الشعر الفارسى ، ففسر علينا فيه أن نميز ملامح شخصية خاصة حتى لنفس الخيام ، ويزداد علينا عسراً أن نميز صحة ما ينسب منه لابن سينا وهو حكيم قل نصيبه من القريحة الشعرية المحضة فيما ألفه بالعربية ، بينما نراه يمارض هنا بالفارسية أكبر شعراء وطنه ، ويزيدوا على هذا أن بعض هذه الرباعيات المنسوبة إليه فى كتب الأدب منسوبة أيضاً لمن سواه من الشعراء (وهى الرباعيات العائرة التى تصعب مطلب النسبة وتميز الشخصية لكل واحد من هؤلاء الشعراء الخياميين) فالرباعى المنوه عنه آنفاً عن الحكيم الذى حل كل عقدة إلا عقدة الأجل نسب سوى ابن سينا . للخيام نفسه فإنه يناسبه الخيام بالحقيقة مناسبة لا تقل عن مناسبة لابن سينا وترجمه فيزجرلد Fitzgerald كأنه رباعية من رباعيات الخيام بهذه الأبيات الانجليزية :

Up from Earth's centre to the Seventh Gate

I rose and on the throne of Saturn gate

and many a knot unravelled by the Road

but not the master-knot of human Fate

ولعله ليس له ولا للخيام بل لشاعر مجهول نحل فيلسوفنا هذا الاعتراف اليائس لعجز الإنسان أمام السر الهائل المحيط بنا في الحياة الدنيا .

ويمكننا إذن أن نثق بصحة ما نسب إلى ابن سينا من الشعر الفارسي مع أنه كان بلا شك يحسن النظم في كلتا اللغتين الفارسية المألوفة عنده من ولادته والعربية التي صارت لغة تحصيله وتدريسه . ولكن شخصية ابن سينا الصحيحة ليست هي شخصية شاعر سبق في شعر التشاؤم مواطنه العظيم عمر الخيام ، ولا شخصية ساحر راق يخلق المدينة من الجرذان كما صورته رواية شعبية تركية ، بل شخصية رجل فلسفة وعلم ، بحث معجزة العلم والفلسفة اليونانية غاية البحث واعتمد عليها في بناء فكره محيطاً به جميع السكون من عالم الشهادة إلى عالم غيب وفي هذا الفكر المحيط قيمته العظمى ومجده المؤبد .

كل الشرق العربي وغير العربي احتفل هذه السنة بذكر ابن سينا في مهرجانه الألق ، وأجتهد أمامكم هذا العبد الفقير أن يذكر ما كان له من الشهرة والنفوذ حتى في أقاصي الغرب . فلنكرم في الشيخ عند انقضاء هذه الحفلة الميمونة وبحضور صفوة عربية نبيلة ، لنكرم في ابن سينا شيخ المشرقين إمام الشرق والغرب ، فنعم طلب العلم « ولو في الصين » حسب الحديث النبوي الشريف ونعلم إكرامه « ولو في الصين » دون أي فرق باللسان والجنس والديانة أينما يشعر بقيمة المعرفة والثقافة بقيمة ذلك الرباط المتين الذي يربط بني آدم ويؤاخي بينهم في طلب الحق وهي من أنفذ الوسائل لتقريبهم إلى خالقهم تعالى .

غابرييلي

روما — ١٩٥٣

أهم آثار الأستاذ غابرييلي

- ١ — دراسة عن المتنبي . ١٩٢٦ — ٢٨
Studi su al-Mutanabbi, 1926-28
 - ٢ — ابن المقفع .
L'Opera di Ibn ol Muqaffa, 1932
 - ٣ — الوليد بن يزيد — ١٩٣٤
al-Walid ibn Yazīd, 1934
 - ٤ — خلافة هشام بن عبد الملك ، ١٩٣٥
Il Califfato di Hisām, 1935
 - ٥ — جميل المذرى ، ١٩٣٨
Giamil al Udri
 - ٦ — شعر الخوارج ، ١٩٤٣ .
La paesia Kharigita 1943
 - ٧ — في التاريخ والحضارة الإسلامية .
Storia e civiltà musulmana, 1948
 - ٨ — تاريخ الأدب العربي ١٩٥٢ .
Storia dell letteratura araba milan, 1952
 - ٩ — مختصر النواميس للفارابي .
al Farabi, Muhtasar Nawāmis 1952.
- وقد بلغت مقالاته وأبحاثه في الآداب العربية أزيد في الثمانين .

كتاب التنبيه على حدوث التصحيف (*)

لمحمزة الأصفهاني

المستشرق بول كراوس Kraus

(*) نشر الأستاذ كراوس هذه الدراسة في مجلة الثقافة المصرية (السنة ٥ ، العدد ٢٢٣ ، أبريل ١٩٤٣) . وقد انتقينا هذه الدراسة لما فيها من آراء جديدة بالاعتبار لإصلاح الخط العربي (المنجد)

لعمرى ليس « أحمد فارس الشدياق » أول من نبه على الإلتباس الذى وقع لقارى العربية من جهة تشابه حروفها وتقارب شكلها^(١). فقد كثرت شكوى القدماء من هذا الخلل ، حتى أصبح التصحيف عندهم علماً يؤلف فيه ، وموضوعاً طريفاً يبعث على تنمية الفطنة وتركيبه الخاطر فى حل مشكلاته ومعمياته البلاغية .

لم تقف على كتاب التصحيف لأبى أحمد الحسن بن عبد الله العسكرى وعلى غيره لأبى الحسن بن عمر الدارقطنى ، وكذلك بين المتأخرين على كتاب التطريف فى التصحيف لجلال الدين السيوطى ؛ هؤلاء عالجوا الموضوع من جميع النواحي ، موردين ما وقع من التصحيف فى القرآن والحديث ، وفى دواوين الشعر وكتب الأدب ، مسةً هين هفوات النحويين والأدباء فى هذا المجال ، حتى أنهم لم يستغنوا الجاحظ — مع رفعة قدره عندهم — من الوقوع فى خطله .

ومن القصص الطريفة فى التصحيف — مع عدم ورودها فى الكتب المذكورة — ما حكاه ابن النديم فى الفهرست^(٢) راوياً عن أبى الحسن بن الراوندى ، وهى حقاً جديرة بهذا الزنديق الأكبر . قال ابن الراوندى : مررت بشيخ جالس وبجده مصحف وهو يقرأ : « والله ميزاب السموات والأرض » . فقلت : وما يعنى ميزاب السموات والأرض ؟ قال : هذا المطر الذى ترى^(٣) . فقلت : ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ . ما ههنا ؟ إنما هو « ميراث السموات والأرض » . فقال اللهم غفراً ، أنا منذ أربعين سنة أقرأها وهى فى مصحف هكذا .

(١) راجع مقدمة الجاسوس على القاموس .

(٢) فى القطعة من الفهرست التى نشرها العلامة Houtsma فى سنة ١٩١٤ وألحقها ناشر الطبعة المصرية للفهرست فى آخر نشرته .

(٣) نظن أن هذا الشيخ لم يكن جاهلاً فقط بل كان من غلاة الشيعة أيضاً ، هؤلاء الظرفاء الذين رأوا أن علياً يتجلى فى السحاب ويبعث منه المطر الذى . والمعروف أن ابن الرواندى قد رد عليهم وسفه آراءهم .

على أنه ليس الأدباء فقط هم الذين اهتموا وحدهم بالتصحيح فتلاعبوا به ، بل ترى رجالاً عظاماً في عصور الإسلام الزاهرة عالجوا مشكلته وحاولوا حلها ، فهناك « أبا ربحان البيروني » يشكو في كتابه « الصيدنة » خطر التصحيح في أسماء النبات والمقايير في العربية وفي سائر اللغات المحررة بحروف عربية ، إذ يقول (١) : « ولكن للكتابة العربية آفة عظيمة ، هي تشابه صور الحروف المزدوجة فيها واضطرارها في التمايز إلى نقط المعجم وعلامات الإعراب التي إذا تركت استبهم المفهوم منها ، فإذا انضاف إليه إغفال المارضة وإهمال التصحيح بالمقابلة — وذلك بالفعل عام عند قومنا — تساوى به وجود الكتاب وعدمه ، بل علم ما فيه وجهه . ولولا هذه الآفة لكفى ما في كتب ديوسقوريدس وجالينوس وبولس وأوريباسيوس المنقولة إلى العربية من الأسماء اليونانية ، إلا أنا لا نثق بها ، ولا نأمن التغيير في نسخها » (٢) .

وكذلك يروي أن حنين بن إسحق كان يحتاط فيما يبلغه من أسماء الأدوية ، ففزع من الحرف ذي اللبس إلى آخر يضعه مكانه ؛ فن ذلك أنه كان يكتب (الصعتر) بالصاد ويقول أخاف أن يقرأ (الشعير) فيصير به الدواء داء (٣) .

وكذلك أسمع إلى ما ورد في المناظرة التي جرت بين إيليا النصيبيني (الكاتب السرياني المشهور المتوفى سنة ١٠٤٩ م) وبين عامل نصيبين إذ ذاك ، وهي مناظرة

- (١) في مقدمة كتاب الصيدنة التي نشرها الدكتور ماكس ماير هوف سنة ١٩٣٢ ، ص ١٤ من النص العربي . ولاني لأشترك الآن مع ماير هوف في إخراج هذا المصدر البيروني الهام ، بناء على نسخة عربية وحيدة وترجمة فارسية .
- (٢) يشبه هذا قول أبي بكر الرازي في كتابه الحاوي ، راجع النص الذي أورده الدكتور داوود جلي في كتاب مخطوطات الموصل ص ٥٩ .
- (٣) وردت هذه الرواية في كتاب التنبيه على حدوث التصحيح الذي سنتحدث عنه فيما بعد .

باللغة العربية هامة لم تنشر بعد بنصها الكامل (١) : « قال فكيف الخط السرياني من الخط العربي في الحسن والصحة والفائدة ؟ قلت : الخط السرياني أكثر حسناً وأصح وأكثر فائدة من الخط العربي . قال : وكيف ذلك ؟ قلت لأن حروف السريانيين غير منقطعة وغير متشابهة ، وحروف العرب كثيرة التثنية ومتشابهة كتشابه الباء والتاء والياء والشاء . . وفي كثرة التثنية كلفة على الكاتب وليس على القارئ . وتشابه الحروف مشكل . . . ومما يدل على أن الذين استخرجوا الخط العربي لم يحكموا الأمر في تشكيل الحروف ولا في تسميتها ، هو أنهم سموا أكثر الحروف المتشابهة بأسماء متشابهة في الخط ، وذلك مثل الباء والتاء والياء ، فإن هذه الحروف إذا كتبت كانت أشكلها متشابهة ، وإذا كتبت أسماءها كانت أشكلها أيضاً متشابهة . . . وعلى هذا القياس يجري الأمر في سائر الحروف المتشابهة ، وهذا التباس ليس يدخل مثله على خط السريانيين (٢) .

ولكن ليس من قصدي أن أقف عند هذه النصوص الشيقة أو أن أورد مثلها لك ، بل أريد أن أطلعك هنا على كتاب من أهم الكتب في موضوعنا وإن كان مجهولاً بعد ، حتى إن بروكلمان في ملحقته الجديد (٣) لا يعرفه أو يمتبره مفقوداً ، مع أن الكتاب موجود في نسخ مخطوطة عدة (٤) وهو « كتاب التنبيه على حدوث

- (١) نورد هذا النص على حسب مخطوطة محفوظة بالمسكنة الأهلية في باريس (ورقة ١٤٣ وما يليها) وهو مأخوذ من المجلس السادس من المناظرات والذي عنوانه « في النحو واللغة والخط والكلام » :

(٢) يظهر أن آراء « إيليا » النصيبيني مشتقة من كتاب النقط « لحنين بن إسحاق الذي يذكره المؤلف في ذلك السياق .

(٣) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٤) نعتد في منتخبنا على نسخة محفوظة في المدرسة الفخرية في طهران ، وقد اطلعني على صورة شمسية ونسخة منقولة منها أستاذي العلامة محمد عبد الوهاب قزويني أثناء مقامي في باريس ، وتوجد نسخة أخرى في مكتبة البرلمان الإيراني (مجلس شورى) ، راجع القهرست رقم ٢٨٧ ، ولعلها منقولة من الأولى ، وتوجد نسخة ثالثة أو صورة شمسية في الخزانة التيمورية ؟ ورابعة صرت قبل سنتين عدة على أيدي الدكتور عبد الوهاب عزام وأملها في حوزته .

التصحيح « لأبي عبد الله حمزة بن الحسن الأصفهاني » اللغوي والمؤرخ المشهور الذي مات حوالي سنة ٣٦٠ هـ^(١). ولو قرأت هذا الكتاب لقلت متى إن كل ما ورد في كتب المتأخرين في هذا الشأن من تعيين القول منقول من كتاب حمزة ، وأن فيه كثيراً أسمن يظهر رونقه للقارىء عند ما يقابله بفتح كلام الخلف وبارده .

قال حمزة : « وأما سبب وقوع التصحيح في كتابة العرب ، فهو أن الذي أبدع صور حروفها لم يضمها على حكمة ولا احتياط لمن يجيء بعده ، وذلك أنه وضع لخمس أحرف صورة واحدة وهي الباء والقاه والثاء والياء والنون ، وكان وجه الحكمة فيه أن يضع لكل حرف صورة مباينة للأخرى ، حتى يؤمن عليه التبديل . وقال أرسطاطاليس : كل كتابة تتشابه صور حروفها فهي شرف^(٢) تولد السهو والغلط والخطأ فيها ، لأن ما في الخط دليل على ما في القول ، وما في القول دليل على ما في الفكر ، وما في الفكر دليل على ما في ذوات الأشياء^(٣) . . . وصور حروف الهجاء إنما هي علامات تحمل الدلالات ، والعلامات لما كانت أشهر صارت دلالاتها أوضح ، وإذا جاءت الدلالات أوضح كان الشك منها أبعد والفهم إليها أسرع . . فقد بان لمن عقل وأنصف من نفسه أن اعتراض التصحيح في هذه الكتابة ، مع ما جلب إليها من الزيادة في البيان بالنقط والإعجام ، ليس إلا من ضعف الأساس » .

لا يسمي المجال أن أورد لك هنا ما في كتاب « حمزة الأصفهاني » من الروايات النفيسة عن الكندي والخليل والشافعي والجاحظ ونجاشي وعن فلاسفة اليونان ومترجمي العرب ، وما فيه من الآراء القيمة في فن الكتابة واختلاف خطوط الأمم القديمة ، وتزيين الخط وفلسفة اللغة وما إلى ذلك ، ولعلني أرجع إلى بعض هذه

(١) راجع ابن خلكان وتاريخ أصفهان لأبي نعيم الأصفهاني .

(٢) كذا في النسخة ولعله تحريف ،

(٣) هذا الرأي الأخير مأخوذ من أول كتاب العبارة (باري ارمينياس) لأرسطو .

الموضوعات ، ولكن مما لا بد من ذكره هو ذلك الفصل المهم الذي يدعو فيه حمزة إلى إصلاح الخط العربي حتى يصير ممصوماً عن خلل التصحيح وقادراً على تسجيل لا حروف عربية فقط ، بل حروف سائر اللغات أيضاً :

« ولو رام إنسان من أهل الزمان أن يضع كتابة سليمة من التصحيح جامعة لكل الحروف التي تشتمل على جميع اللغات^(١) أن يضع أربعين صورة لأربعين حرفاً منها ثمانية وعشرون حرفاً ما قد رسم به هجاء العربية التي هي : ا ب ت ث ، ومنها أربعة أحرف جارية في العربية على ألسن أهلها ولم يخصها أهلها بصور وهي النون الفناء والهمزة والواو والياء اللينتان . فالنون الفناء هي التي تخرج من الفنة ، وهي مثل نون منذر لأنها ليست من مخرج نون رسن . والهمزة مثل قرأ ورفأ ومثل أول حرف من أحمد لأنها ليست من مخرج ألف حامد ، والواو والياء في عمود وبعبير لأنهما ليستا من مخرج ياء يزيد ، وووا وصل وصواب . ومنها ثمانية أحرف لا تقع في العربية أصلاً وإنما تقع في الفارسية خاصة وفي سائر لغات الأمم وهي :

(١) الحرف الذي بين الفاء والباء وذلك إذا قلت فاء (pā) يعني الرجل وإذا قلت فنير (panîr) يعني الجبن ، و (٢) الحرف الذي بين الفاء والباء أيضاً ، وذلك إذا قلت لف (labh) يعني الشفة وإذا قلت شف (shabh) يعني الليل ، و (٣) الحرف الذي بين الجيم والصاد ، وذلك إذا قلت چراغ (tsherâgh) يعني سراج ، وإذا قلت

(١) ورد معنى شبيه بهذه في إحدى رسائل جابر بن حيان السكيميائي ، إذ يقول : « ولو جعل مكان لكل واحد من تلك الأشباه (أي أشباه الحروف) مثال غير المثال المشابه لأمن الناس من تصحيف الكلام والغلط . فهذا مما قصر فيه ناظمة وهو ممكن في الطبيعة والقوة معاً . وامل خلقاً من الناس يقدر أن ذلك ممتنع أن يكون » مختار رسائل جابر بن حيان ، من نشرتنا القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٩ — وما أبعد هذا الرأي من قول لخوان الصفاء (رسائل ، طبعة بمباي ج ٣ ص ١٤٠ ، وأيضاً ج ٢ ص ٤٠٦) من أن « واضح الخط العربي اقننى في وضعه حكمة الباري تعالى » وأن عدد الحروف وصورها جاء بتوقيف .

چاست (tshâst) بمعنى الغذاء ، و (٤) الحرف الذى بين الجيم والراى ، وذلك إذا قلت واجار (Vâjâr)^(١) بمعنى السوق وإذا قلت هو جستان (Hûjîstân) بمعنى خوزستان ، و (٥) الحرف الذى بين الكاف والعين وهو الذى فى أول قولك كاذر (gâdhur) لفارسية القصار وفى أول قولك كچ (gatsh) لفارسية الجص ، و (٦) الحرف الذى بين الخاء والواو فى أول قولك خرشيد (Khwarshêd) لفارسية الشمس وحرم (؟) لفارسية اليوم (؟) ، و (٧) الحرف الذى يشبه الواو فى ثانى قولك نو (now) لفارسية الجديد وبو (bô) لفارسية الرائحة ، و (٨) الحرف الذى يشبه الياء فى ثانى قولك سير (sêr) لفارسية الشبان وفى ثانى قولك شير (shêr) لفارسية الأسد . فذلك أربعون حرفاً تحيط بجميع اللغات . ويخط بكتابتها كل شيء .

وعند هذا المقام يروى حمزة ما سمعه عن أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف المعروف ، وعن اختراعه كتابة واضحة تمكن من تسجيل أصوات اللغات جميعاً ، وذلك أنه يقول « حكى لى النوشجان بن عبد المسيح^(٢) أن أحمد بن الطيب تلميذ الكندى لما احتاج إلى استعمال لغات الأمم من الفرس والسريانيين والروم واليونانيين وضع لنفسه كتابة اخترع لها أربعين صورة مختلفة الأشكال متباينة الهيئات ، فكان لا يتمدح عليه كتب شيء ولا قراءته ، وهذه صورة تلك الحروف الأربعين . . . » ، ومما يؤسف له أن ناسخ النسخة المخطوطة حذف رسوم هذه العلامات ؛ إذ لولاه لاستطاع المحدثون أن يتبعوا طريق السرخسى فى محاولتهم لإصلاح الخط العربى .

بأول كراوسى

(١) أى بازار ، ويظهر أن حمزة الأصفهاني يكتب الفارسية برسم أقرب إلى الرسم الفهلوى منه إلى رسم الفارسية الحديثة .
(٢) راجع عن هذا الرجل كتاب تاريخ أصفهان لأبى نعيم ، طبعة ليدن ١٩٣١ ،

من آثار الأستاذ كراوس

١ — *Epître de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyya ar-Razi* Paris, 1936

٢ — رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى مع قطع بقيت فى كتبه المفقودة . الجزء الأول . القاهرة ١٩٣٩

٣ — الطب الروحاني للرازى . القاهرة ١٩٣٨

٤ — مختار من رسائل جابر بن حيان ، القاهرة ١٩٣٥

الفتوة والخليفة الناصر(*)

للمستشرق الألماني فرانز تيشنر F. Taeschner

(*) كتب الأستاذ تيشنر هذه الدراسة المنتقى باللغة الفرنسية ، ونقلناها منها إلى العربية . والأستاذ تيشنر هو المختص الوحيد بين المستشرقين بالفتوة ومباحثه فيها ذات شأن .

الفتوة^(١) في الأصل مفهوم خلق يتضمن جميع الخصال التي يُنتظر أن يتخلى بها فتى من الفتيان في جزيرة العرب (والفتى هنا الرجل المذهب الكامل *Gentilhomme parfait*). والصفتان اللتان تجمعهما الفتوة هما السخاء وحب القرى، من ناحية، والشجاعة من ناحية أخرى وكاتهما ينبغي أن تبالغا حد الإفراط: فالأولى حتى الإملاق والثانية حتى الجود بالنفس.

وقد كان للفتوة في الإسلام تاريخ غني. فقد فهم منها الصوفيون، من ناحية، أنها الإيثار *altruisme* بكل معانيه. وكانت المفهوم الأساسي للأخلاق الصوفية، ولو على الأقل، فيما يتعلق بالصلات بالأقربين^(٢). ومن ناحية ثانية صارت ظاهرة إجتماعية تدل على فئة من الرجال يتدربون على خصائل الفتوة ويطبّقونها^(٣). فالتسع مفهوم الفتوة أثناء تطوره هذا. فالحرية والضيافة أصبحتا، أحياناً، دعاية. والشجاعة أصبحت ميلاً للمخاصمة. وأصبح للفتوة مجموعة من الرسوم لم يحل بعد عن مصدرها بوضوح فكان يستقبل الشاب في نقابة الفتوة بشد خصمه بفوطة أو محزم وبالباسه لباس الفتوة الذي يمتاز بالسراويل، وبسقيته في كأس الفتوة الماء المشوب بالملح.

وشاركت نقابات الفتوة في الجهاد. وفي مقاومة الكفار والمهرطقة. فكنت تجدهم على حدود المملكة الإسلامية فيما وراء النهر *Transoxanie*، وعلى ثغور الجزيرة والشام. وكان لهم إلى ذلك نصيب في المنازعات الداخلية في الإسلام أيضاً. وموقفهم في هذه المنازعات ليس واضحاً كل الوضوح.

(١) انظر مقالة «فتوة *Futuwa*» التي كتبها الأستاذ *C. Van Arendonk* في دائرة المعارف الإسلامية. والمادة نفسها لبشر فارس في ذيل دائرة المعارف.

(1) Franz Taeschner, *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals dans : Der Islam* 24, 1937, p. 43-74.

(2) Franz Taeschner; *Die islamischen Futuwwabünde, Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte dans : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 87, 1933, p. 6-49.

ويخيل أنه كان في نفوس الفتيان حرمة خاصة لملي ابن أبي طالب صهر النبي ورابع الخلفاء الراشدين . فقد كان في نظرهم المثل الأعلى للفتى ، للحديث المأثور « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي » . ولكن ذلك لا يستلزم صفة التشيع ، فقد كان تكريم علي منتشراً في بعض أوساط أهل السنة . ويحدثنا السكاتب الرحلة ابن جبير (المتوفى سنة ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م) عن طائفة من الدماشقة يعتقدون الفتوة ويسمون بالبنوية كانوا يقاتلون الشيعة المغالين (الإسماعيلية) الذين أطلق عليهم اسم « الحشاشين » في أدب الحروب الصليبية . فبعد أن يذكر ابن جبير بمفاسدة وصفه دمشق (وكان فيها في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ / تموز ١١٨٤ م) خبر هؤلاء الشيعة المغالين يقول (١) :

« وسلط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالفتوة ، سنيون يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلها . وكل من ألحقوه بهم لخصلة يرونها فيه يحزموه السراويل فيلحقوه بهم ، ولا يرون أن يستمدى أحد منهم في نازلة تنزله ، لهم في ذلك مذاهب عجيبه ، وإذا قسم أحدهم بالفتوة بر قسمه . وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم . وشأنهم عجيب في الأنفة والانتلاف » .

أضف إلى ذلك أن نقابات الفتوة كان تتولد في المدن الكبرى فيكون لها فيها سلطان وشأن . وكانت تستخدم هذا السلطان بلا ترو فتروغ الأهالي . مما دعى إلى تسميتهم « بالميادين brigands, Vagabonds » . وفي بغداد خاصة أحدث هؤلاء صرعات عديدة فتناً وقلقاً . وأدى ذلك إلى اضطراب بغداد في السنوات التي امتدت بين ٥٢٩ هـ و ٥٣٩ / ١١٣٥ - ١١٤٤ ، في ظل النظام الإرهابي الذي أقامه الميادون .

ويصف لنا ابن الجوزي الواعظ البغدادي المشهور (المتوفى سنة ٥٧٩ هـ

(١) رحلة ابن جبير (الطبعة الثانية ، ليدن ولندن ١٩٠٧) (دغويه) ص ٢٨٠ سطر ١٠ وما بعده .

١٢٠٠ م) هؤلاء الميادين في ذلك العصر وصفاً يبين فيه محاسنهم ومساوئهم فيقول (١) :

« الميادون يسمون بالفتيان ويقولون الفتى لا يزنى ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك ستر امرأة . ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال الناس . ويسمون طريقهم الفتوة . وربما حلف أحد بحق الفتوة فلم يأكل ولم يشرب . ويجمعون إلياس السراويل للداخل في مذهبهم كإلباس الصوفية للمريد المرقعة . وربما سمع أحد هؤلاء عن ابنته أو أخته كلمة زور لا تصح ، وربما كانت من مغرض فقتلها . ويدعون أن هذه فتوة ، وربما أفتخر أحدهم بالصبر على الضرب . »

ونحن نعلم أن الخليفة العباسي الناصر لدين الله (الذي حكم في سنة ٥٧٥ هـ إلى سنة ٦٢٢ / ١١٨٠ - ١٢٢٥ م) اهتم بالفتوة وأعاد إصلاحها وتنظيمها ، (٢) بعد أن ألبسه في سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ - ٨٣ م الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادي لباس الفتوة (٣) . ونجد أخباراً قصيرة في هذا الشأن عند المؤرخين العرب وعند كتاب غيرهم . نذكر مثلاً ما قاله ابن المهار كاتب الفتوة الذي سنتحدث عنه بعد قليل .

(١) ابن الجوزي ، الناموس في تلبس لابلس . الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٤٠ ، ص ٤٢١ والطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٣٩٢ .

(٢) Franz Taeschner, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge* dans : *Die Welt als Geschichte* 4, 1938, p. 383-408 : le même, *Das Futuwa-Rittertum des islamischen Mittelalters* dans : *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig 1944, p. 340-385.

وانظر مصطفى جواد . الفتوة والفتيان قديماً . في مجلة لغة العرب . المجلد ٨ ، ١٩٣٨ ، ص ٢٤١ - ٢٤٩ .

(٣) كاتب جلبي (حاجي خليفة) ، تقويم النوارخ (١٠٥٨ هـ - ١٦٤٨ م) استانبول ١١٤٦ م ص ٧٣ ، ٢١ وما بعدها ، ويقول :
بوشيدن ناصر خليفة لباس فتوة را از شيخ عبد الجبار .
أما تاريخ لباس الخليفة سروال الفتوة فلم أجده في مصدر آخر إلا عند كاتب جلبي ، وهو متأخر (١٠١٧ - ١٠٦٧ / ١٦٥٧ - ١٦٠٩) .

فقد أخبرنا عن الفتوة قبل أن يتمهدها الناصر برعايته ، ويصف الظروف التي أدت إلى إصلاح الخليفة . فيقول^(١) :

« ولم تزل الفتوة تنقل (يعني عن علي بن أبي طالب) وهلم جرا إلى عصرنا هذا حتى تفرعت وصارت بيوتاً وأحزاباً وقبائل كالرهاصية والشحينية والخليلية والمالية والنبوية لما حدث بينهم من الاختلاف . . . فلما انتهى ذلك إلى عصر سيدنا ومولانا الإمام الناصر لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنعم نظره التام وفحصه الكامل في النسب واختار كبيراً في الفتوة الشيخ الصالح الزاهد العابد السعيد عبد الجبار بن صالح البغدادي رحمة الله عليه لما كان عليه في الحقيقة من حسن السيرة والطريقة . . . أحب سننها ومعاملها . . . فجمع ما تشتت من نظامها وشيد ما تعطل في أحكامها ، واقتدى به في ذلك زعماء البلاد والخواص في العباد ، وما فتأ الناس على نهجة مهتدين وبفتوته متمسكين » .

ويتحدث الخرتبرتي ، وهو كاتب آخر عني بالفتوة ، عن ذلك فيقول بمبارات سمجة^(٢) :

« شيد بنيانها ومهد أركانها وألف أحزابها وأرشد طلابها وأظهر أنوارها وأوضح برهانها . فبطلت البيوت إلا ما شيده وبناءه وتمطلت تلك المعامل إلا ما اختاره واصطفاه » .

ويذكر ابن الساعي المؤرخ البغدادي في حوادث سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ ما يلي^(٣) :

(١) كتاب الفتوة لابن العباد (انظر فيما بعد ص ١٩٥) ، مخطوطة في مكتبة جامعة توبنجن 137 ma ورقة ١٠ آ — ١١ آ . وانظر أيضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, p. 113 sq. et iv sq.

(٢) تحفة الوصايا للخرتبرتي (انظر فيما بعد ص) ، مخطوطة استانبول ، أيا صوفيا رقم ٢٠٤٩ ورقة ١٠٨ آ .

(٣) ابن الساعي . الجامع المختصر . الجزء التاسع ، بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وانظر أيضاً :

P. Kahle dans : *Festschrift Max Frh. v. Oppenheim*, Berlin 1933, p. 52 sqq.)

« في هذه السنة أهدرت الفتوة القديمة ، وجعل أمير المؤمنين الناصر لدين الله رضى الله عنه القبلة في ذلك والرجوع إليه فيه . وقد شرف عبد الجبار بالفتوة إليه . وكان شيخاً متزهداً ، فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام ، وسأل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ إليهم الرسل ومن ألبسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة ، وانتشر ذلك ببغداد وبعث الأصاغر إلى الأكابر » .

وبين لنا ابن الأثير بعض وجوه الإصلاح في الفتوة فيقول^(١) :

« وجعل همه في رمي البندق والطيور المناسب وسراويلات الفتوة . فبطلت الفتوة في البلاد جميعها إلا في بلبس منه سراويل يدعى إليه . ولبس كثير في الملوك سراويلات الفتوة ، وكذلك أيضاً منع الطيور المناسب لغيره إلا ما يؤخذ من طيوره ، ومنع الرمي بالبندق إلا من ينتهي إليه » .

ويوجز ابن الطقطقي في ذكر ذلك فيقول^(٢) :

« ولبس لباس الفتوة وألبسه ، وتفق له خلق كثير في شرق الأرض وغربها ورمي بالبندق ، ورمي له ناس كثير » .

ونجد في تاريخ أبي الفداء ما يلي^(٣) :

« وكان منصرف المهمة إلى رمي البندق والطيور المناسب ، ولبس سراويلات الفتوة ، ومنع رمي البندق إلا من ينسب إليه » .

ويضيف هؤلاء المؤرخون هذه الاقصوصة الطريفة وهي على ما وردت في ابن الأثير :

(١) ابن الأثير ، كتاب الكامل في التاريخ . طبعة Tornberg ، الجزء ١٢ ص ٢٨٦ ، ١ ، ٣ في الأسفل = طبعة القاهرة ١٣٠٣ ، ص ١٦٩ ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) ابن الطقطقي ، كتاب الفخرى . طبعة Ahlwardt ص ٣٧٠ ، ١ ، ٣ في تحت = طبعة Derenbourg ص ٤٣٤ ، ٢٠١ وما بعدها = طبعة القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٢٢٤ ، ١ ، ١٦٠ وما بعدها .

(٣) أبو الفداء ، تاريخ في سنة ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م . طبعة القاهرة ص ١٣٦ = طبعة استامبول ص ١٤٢ .

« فأجابه الناس بالعراق وغيره إلى ذلك . إلا إنساناً واحداً يقال له ابن السفت . في بغداد ، فإنه هرب من العراق ولحق بالشام ، فأرسل إليه يرغبه في المال الجزيل ليرى عنه وينسب في الرى إليه فلم يفعل ، فبلغنى أن بعض أصدقائه أنكر عليه الامتناع من أخذ المال . فقال يكيفينى نغراً أنه ليس في الدنيا أحد إلا رعى للخليفة إلا أنا ، فكان غرام الخليفة بهذه الأشياء من أعجب الأمور » .

وهكذا نرى أن الخليفة قد أضاف إلى مفهوم الفتوة التى ركزها بشخصه ، ميله إلى الرياضة وحب رعى البندق والطيور المناسب . وكان يأمل بشمفه برى البندق أن يجعل أمراء الأطراف أكثر تملقاً بشخصه ، وأن يكون قدوة لهم . ويذكر أبو الفداء هذه الجهود التى قام بها في حوادث سنة ٦٠٧/١٢١٠ كما يلي (١) : « وفيها وردت رسل الخليفة الناصر لدين الله إلى ملوك الأطراف أن يشربوا له كأس الفتوة ويلبسوا له سراويلها وينتسبوا إليه في رعى البندق ومجملوه قدوتهم فيه » .

ويفصل ابن الفرات الأمر فيقول (٢) :

« وكان يميل إلى رعى البندق والطيور المناسب ولبس سراويلات النبوية والفتوة ، وكانت سائر ملوك الأطراف أن سبقوا إليه في رعى البندق ، وفي الفتوة . فبطل الفتوة في البلاد جميعها إلا من لبس منه السراويل ورعى له . فلبس سائر ملوك الآفاق سراويلات الفتوة له وادعوا له في البندق . ووصل رسوله إلى حماة في أيام الملك المنصور الأيوبي صاحب حماة وأمره بأن يلبس للخليفة ويلبس الأكبر له . فأمر الملك المنصور صاحب حماة الشيخ سالم بن نصر الله بن واصل الشافعى الحموى

(١) أبو الفداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، حوادث سنة ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م . طبعة القاهرة ص ١١٣٠ . = طبعة استانبول ، ص ١١٩ . وانظر :

Futuwwa-Rittertum, p. 355, note 26.

(٢) ذكر هذا النص J. v. Hammer-Purgstall في النصوص المتعلقة بالفتوة عند المؤرخين العرب . نشرت في الجورنال الآسيوية ، المجلد ٦ ، عام ١٨٥٨ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

بمعمل خطبة في الفتوة فعمل خطبة بدبعة في هذا المعنى ، واستشهد بآيات من القرآن العزيز منها قوله تعالى (سمعنا فتى يذكرهم) ، ومنها قوله تعالى (إذ أوى الفتية إلى الكهف) وغير ذلك من الأخبار والآثار . فقرئت هذه الخطبة لحضرة الملك المنصور صاحب حماة والأكابر . وكان قاضى حماة في ذلك الزمان القاضى برهان الدين أبا اليسر بن موهوب فأمره الملك المنصور بلبس سراويل الفتوة في المجلس ، فلبسها ولبسها الجماعة » .

ثم بلى ذلك ما جاء في ابن الأثير عن ابن السفت .

ولدينا عن هذه الفتوة البلاطية المرتبطة بشخص الخليفة أخبار أخرى فيها تفصيل أوسع وردت في كتابين ألفا عنها . الأول : كتاب الفتوة الذى ألفه الفقيه الحنبلى أبو عبد الله محمد الشارم (؟) المعروف بابن العمار . والثانى : كتاب تحفة الوصايا الذى ألفه أحمد بن الياس النقاش الخرتربرى . أما كتاب ابن العمار فقد كتب بروح الفقه الإسلامى (١) . وكل ما نعرفه عن نقابات الفتوة قبل الناصر قد أيد هذا الكتاب . وإلى هذا فهو يعلمنا أيضاً أموراً كثيرة عن تنظيم الفتوة وعاداتها . فمنه نعلم أن كل فتى اسمه رفيق ، ج رفاق ، وأن بين الرفاق صلات متينة بشكل درجى hierachique ، ونسبة الواحد إلى الآخر يهبر عنها بـ « كبير »

(١) انظر :

H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens, Berlin 1913, p. 45 sqq., وهو أول من لفت الأنظار إلى كتاب الفتوة لابن العمار : ونجد منتخبات منه بالألمانية عند:

P. Kahle, Die Futuwwa Bündnisse des Chalifen an-Nasir dans : Festschrift Georg Jacob, ed. par Th. Menzel, Leipzig 1932, p. 112-127 كما أن كتاب ابن العمار وكتاب الخرتربرى ألفا أساس رسالتى عن الفتوة المسماة :

Das Futuwwa Rittertum dans : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft éd. par R. Hartmann et H. Scheel, Leipzig 1944, p. 359 sqq.

و « صغير » أو تستعمل تماثيل الأسرة فيقال « أب » و « ابن » . يريدون أن يحموا النقابة تشبه الأسرة نفسها . وهذا الترتيب المتسلسل في الفتوة نجده في سلسلة تنتهي بالشخص الأول الأسطوري للفتوة محمد النبي . والأعضاء المتصلون بصلة النسب القريب يؤلفون « حزباً » ، وبضعة أحزاب تؤلف « بيتاً » ، وعلى رأس كل بيت « زعيم للقوم » وعلى رأس المؤسسة كلها يوجد « نقيب » .

هذه الصورة التي رسمها كتاب ابن المار عن مؤسسة الفتوة تطابق الحقيقة . فنحن نجد في منشور الخليفة الناصر بتاريخ ٩ صفر سنة ٦٠٤ هـ ٤ أيلول سنة ١٢٠٧ . وقد حفظه لنا ابن الساعي ، المؤرخ البغدادي ، وحافظ خزانة الخليفة المستنصر ، (توفي ابن الساعي سنة ٦٧٤ هـ ١٢٧٥ م)^(١) . فعلى أثر فتنة دامية ثارت بين أفراد حزبين من أحزاب الفتوة عمد الخليفة في هذا المنشور إلى اتخاذ تدابير شديدة لمنع أشباه تلك الفتن ، لأنه رئيس الفتوة . وكلا النصين ، نص ابن المار ومنشور الخليفة مرتبطان جداً .

أما الكتاب الثاني الذي ألفه الخرتبرقي فقد ألف لابن الخليفة الناصر الملك المعظم أبي المحاسن على المتوفى سنة ٦١٢ هـ ١٢١٦ م . وقد وضع هذا الكتاب ، على عكس كتاب ابن المار ، روح صوفية بحتة^(٢) . وينتج عن هذين الكتابين بوضوح أن الاستقبال في النقابة كان يجري بنظام خاص . فهو يتألف من « الشد » ، و « الشرب » من « كأس الفتوة » المملأ بالماء المالح ، ولبس « لباس الفتوة »

(١) تاج الدين علي بن أنجب ابن الساعي ، الجامع المختصر . طبعة مصطفى جواد والأب الاستاس ماري بغداد ١٩٣٤ ، ص ٢٢١ وما يليها . وانظر أيضاً :

P. Kahle, *Ein Futuwwa-Erab des Kalifen en-Nāsir aus dem Jahre 604 (1207) dans : Festschrift Max Frh. v. Oppenheim (Beiheit I du Archiv für Orientforschung), Berlin 1933, p. 52-58.*

(٢) عن تحفة الوصايا للخرتبرقي انظر :

Taeschner, *Futuwwa-Studien* 1 dans : *Islamica* 5, 1932, p. 285 sqq., spécialement 294 sqq. et 314 sqq., et *Der Islam* 24, 1927, p. 65 sqq.

الذي كان أهم ما يميزه « السراويل » . ونجد حفلة الاستقبال موصوفة في كتاب الخرتبرقي ، فالاستقبال يجري على مرحلتين : ففي الأولى يتم الشد وبه يصبح « الطالب » « مریداً » وفي المرحلة الثانية التي تسمى « التكميل » عند ابن المار والتكفية عند الخرتبرقي يستطيع المرید المشدود أن يلبس لباس الفتوة .

أما العمل الرياضي والرمي بالبندق وتربية الطيور المناسيب — التي يذكر المؤرخون صلتها باستقبال الفتوة ، على طريقة الناصر — فلا يتحدث عنها الكتابان المذكوران ، ولا شك أنها كانت هواية خاصة عند الخليفة ، وكان يستخدمها ليحمل أمراء العالم الإسلامي على قبول لباس الفتوة من يده .

ويؤكد المؤرخون ، ويكلمون بذلك كتب الفتوة ، بأن الفتوة كانت منفصلة تماماً عن الحركة الملوية . وقد كانت سلسلة الفتوة تنتهي بملي ، مارة بسلمان الفارسي . ويذكر الناصر في منشور سنة ١٢٠٧ أن علياً كرم الله وجهه « هو أصل الفتوة ومنبعها »^(١) ولكن بما أن لأبي بكر مكاناً مكرماً في جميع كتابات الفتوة فلا يمكن البتة أن ينسب إلى التشيع هذا الموقف الملو . أما الخليفة الناصر نفسه فيزعم المؤرخون أنه كان « ميالاً إلى الشيعة »^(٢) وأنه كان أمامياً أي متبعاً الأئمة الاثني عشرية^(٣) ، وأنه يمكن أن نجد الدليل على ذلك في بناء الناصر للشيعة في ساحرا مقر الخلفاء القديم على دجلة ، زاوية في أكبر زوايا الشيعة ، تسمى غيبة المهدي^(٤) . على أن هذا الأمر لم يتجاوز المطف المذهب نحو الملوين أو الشيعة .

ويحدثنا ابن الفوطي عن علوي اسمه جلال الدين عبد الله بن المختار (توفي

(١) انظر Paul Kahle ، المصدر المذكور سابقاً .

(٢) أبو الفداء ، تاريخ ، الجزء الثالث ، في سنة ٦٢٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ، ص ١٣٦ = طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ، ص ١٤٢ .

(٣) ابن الطقطقي ، كتاب الفخرى . طبعة Derenbourg ، ص ٣٣٣ = وطبعة Ahlwardt ، ٣٧٠ .

(٤) انظر Futuwwa-Rittertum, S. 373, note 68.

سنة ٦٦٤ هـ (١٢٤٨ م) كان يساعد الخليفة في جهوده وينعم بمنزلة كبيرة عنده « وكان يحضر عند الخليفة الناصر في رمى البندق والفتوة ولملب الحمام . وكان يفتي فيه ويرجع إلى قوله » (١)

فهذا النص يحمل على الظن أن هذا العلوي قد شارك في وضع قوانين الفتوة كالتي نجدتها في كتاب ابن العمار .

ثم يتابع ابن القوطي فيقول :

« ولم يزل على ذلك إلى أيام الخليفة المستنصر بالله : فأشار عليه أن يلبس سراويل الفتوة من أمير المؤمنين على عليه السلام وأفتى بجواز ذلك فتوجه الخليفة إلى المشهد (يعني مشهد على) ولبس السراويل عند الضريح الشريف . وكان هو الفقيـب في ذلك » .

فعلى هذا قد يكون المستنصر ، حفيد الناصر (٦٢٣ — ٦٤٠ هـ / ١٢٢٦ — ١٢٤٣ م) قد أسس سلسلة جديدة للفتوة تبدأ به وتنتهي به . ولكن يجيل أن هذا الأمر لم يقع لأننا لا نجد ما يدل عليه في كتب عنه الفتوة فيما بعد .

ولم يكن ابن المختار وحده الذي تولى من العلويين نقابة الفتوة . فقد تولاه أفراد من آل معية . ويذكر ابن عناية في تاريخه عن تاج الدين محمد بن معية ما يلي : (٢) « وكان يتولى إلباس لباس الفتوة ويمتري إليه أهلها ويحكم بينهم بما يراه »

(١) ابن القوطي ، تاريخ الحوادث الجامعة . بغداد ١٩٣٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها . (وانظر أيضا : مصطفى جراد في : لغة العرب ٨ ، ١٩٣٠ ، ص ٢٤٢ وما بعدها) .

(٢) ابن عناية ، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب (تاريخ الأسرة المالوية ، ألف بعد سنة ٨٠٢ هـ / ١٣٩٦ م) بومباي ١٣١٨ ، ص ١٥٠ (ذكره يعقوب نعيم سر كس في مجلة لغة العرب ٨ [١٩٣٠] . وانظر أيضا :

Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks* I, I, p. 59, note 83).

وعن نقابة الفتوة انظر ما كتبه ماسينيون :

L. Massignon dans : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 51, 1948, p. 114 sq.

فيطيمون أمره ويمثلون موسومه (مرسومه ؟) وهذا المنصب ميراث لآل معية عند عهد الناصر لدين الله .

والأمر الذي يجب معرفته الآن هو كيف ينبغي أن يفسر عمل الخليفة الناصر بتبنييه الفتوة ، أكان ذلك لهواً من الخليفة أو أن الخليفة كان يرمى به إلى هدف سياسي ؟ إن المؤرخين لا يذكرون شيئاً ، وكذلك كتب الفتوة لا تفصح عن شيء . غير أن ابن خلدون يبين رأيه في سياسة الناصر — رغم أنه كان بعيداً عن العصر وأحواله — فيقول : (١)

« وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ، ويلبس سراويل الفتوة ، شأن العيارين من أهل بغداد . وكان له فيها سند إلى على ممن ألبسه إياها . وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم »

فيخيل أن ابن خلدون نظر في الحقيقة أن سياسة الناصر في الفتوة كانت لهواً وطيشاً وعد ذلك في أوقات انحطاط الخلافة العباسية التي مهدت سقوطها .

رما نحسب أن ذلك كان صحيحاً ، نظراً لنشاط الناصر السياسي طوال حكمه الذي دام ٤٥ سنة . لهذا حاولت أن أصل بين سياسة الفتوة ونشاط الخليفة السياسي ، فقد كان هدفه الأول إعادة تنظيم سلطة الخلافة الدينية . لأنني كنت أرى أن الناصر بتركيزه الفتوة في شخصه ونشرها بين الأمراء في العالم الإسلامي إنما فعل ذلك لنقصان القوى العسكرية لديه ، ثم ليخلق بواسطة هذه التبعية القوية بين أفراد الفتوة حزباً من الأمراء يستطيع أن يستخبرهم عند الحاجة لتنفيذ رغباته (٢) أترأه فعل هذا ؟ لم يثبت شيء من ذلك .

(١) ابن خلدون ، كتاب العبر ، الجزء الثالث ، بولاق ١٢٨٤ ، ص ٥٣٥ .

(٢) انظر ماصر من دراسات عن الفتوة في الحواشي .

Islamisches Ordensrittertum, P. 403 sqq., et *Das Futuwwa-Rittertum*,

d. 376 sqq.

ويرى پول فيتيك P. wittek^(١) أن هدف الناصر السيامي الذي حاول الوصول إليه بإعادة تنظيم الفتوة كان دعم الجهاد ، ومقاتلة الصليبيين . ولكن نرى مما ذكره المؤرخون أن الناصر لم يهتم قط بهذه الأمور ، وبمكس ذلك يرى سالنجر g. Salinger أن غرض الناصر من هيمنته على الفتوة كان رقابة النقابات الشاذة التي أنارت في بغداد خاصة قبل حكمه فتناً وقلقل استمرت سنين وأرهبت الناس^(٢) . على أن دخول الخليفة نفسه في هذه الجماعة هو وسيلة غريبة كما يجبل إلى ، لبلوغ الهدف ، ثم إن الدعاية للفتوة بين أفراد العالم الإسلامي تصبح أمراً يحتاج إلى إيضاح .

إن سقوط الخلافة العباسية على أثر غزو هولاكو بمداد (١٢٥٨/٦٥٦) أدى إلى زوال هذا الضرب من الفتوة الخلافية . أو إلى اندثار معالمها شيئاً فشيئاً ولقد أدخل العالم المحيط encyclopediste محمد بن محمود الآملي (القرن الرابع عشر) فصلاً عن الفتوة في كتابه ، فيه تجديد ما كتبه ابن المهار ، ولكن باللغة الفارسية^(٣) . وليس مؤكداً أن واقع الفتوة يومئذ كما جاء في ذلك الفصل .

وعند ما أعاد الملك الظاهر بيبرس الخلافة العباسية إلى مصر في سنة ٦٥٩ هـ / ١٢٦١ انتقلت إلى القاهرة معها الفتوة الخلافية . ويذكر المؤرخ النصراني المفضل

(١) انظر :

Paul Wittek, *Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum, II. Les Ghazis dans l'histoire ottoman*, dans . *Byzantion* 6, 1936, p. 306 sq.

(٢) انظر :

Edward Salinger, *Was the Futūwa an oriental form of chivalry ?* dans : *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 5e Oct. 1950, p. 481 - 493.

(٣) محمد بن محمود الآملي ، نفائس الفنون في مسائل العيون (ألف بين سنة ٧٣٥ و ٧٤٢ هـ / ١٣٤١ — ١٣٤١) طهران ، بلا تاريخ (١٣٠٩) الجزء الأول ص ١٩٣ وما بعدها . وانظر :

H. Ritter, *Zur Futuwwa* dans : *Der Islam* 10, 1920, p. 244-250.

ابن أبي الفضائل أن بيبرس لبس قبل دخوله دمشق لباس الفتوة ، ألبسه إياه الخليفة المستنصر بالله الثاني وهذا نصه :^(١)

« ثم تجهز الظاهر بيبرس إلى الشام في تاسع عشر رمضان ، ورغب السلطان في لباس الفتوة فألبسه (الخليفة) قبل سفره . ونسبة الفتوة من الإمام على كرم الله وجهه » .

ويسرد المقرئى هذا الجزء بشكل آخر فيقول :^(٢)

« وفي يوم عيد الفطر ركب السلطان مع الخليفة تحت المظلة ، وصليا صلاة العيد . وحضر الخليفة إلى خيمة السلطان بالمنزلة وألبسه سراويل الفتوة بحضرة الأكار » .

فلما قتل المستنصر الثاني في حملته الفاشلة على المغول أقام بيبرس أحد العباسيين خليفة باسم الحاكم بأمر الله . وعند وصل إلى القاهرة في سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٣ م رسول ملك القفجاق بركة خان ليخبر السلطان باعتناق ملكه الإسلام اغتصم بيبرس هذه الفرصة وألبس الخليفة لباس الفتوة . ويبين لنا المقرئى ذلك بقوله :^(٣)

« وفي ليلة الأربعاء ثالث شهر رمضان سأل الملك الظاهر الخليفة الحاكم بأمر الله هل ليس الفتوة من أحد من أهل بيته الطاهرين ، وفي أوليائهم المتقين ، فقال لا ، والتمس من السلطان أن يصل سببه بهذا المقصود ، فلم يمكن السلطان إلا طاعته المفترضة وأن يمنحه ما كان ابن عمه رضى الله عنه افترضه ، ولبس (الخليفة) في الليلة المذكورة بحضور من يعتبر حضوره في مثل ذلك . وياشر اللبس الأتابك

(1) E. Blochet, *Moufazzal ibn Abil-fazail, Histoire des Sultans Mamlouks* dans : *Patrologia Orientalis* XII, Paris 1919, III, p. 426/(84) ;

وقد نقل النص أيضاً زيادة في السلوك . الأول ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ٤٥٩ ، حاشية رقم ٥ .

(٢) المقرئى ، السلوك لمعرفة دول الملوك . ثمرة زيادة . الجزء ٩ القسم ٢ ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٩٥ ، تحت . وانظر أيضاً :

Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks*. I, 1, p. 212.

فارس الدين أقطاي بطريق الوكالة عن السلطان بحق لبسه عن الإمام المستنصر بالله أمير المؤمنين ولد الإمام الظاهر . . . وحمل السلطان إلى الخليفة من الملابس لأجل ذلك ما يليق بجلاله . »

وعلى أثر ذلك لبس رسول بركة لباس الفتوة أيضاً^(١).

وقد سار أخلاف بيبرس سيرته ولبسوا لباس الفتوة والبسوه الأصراء المماليك وغيرهم ، ففي سنة ١٢٩٢ ألبس السلطان الأثراف خليل علاء الدين الهكاري ، الأمير السكردى لباس الفتوة . وكتب توقيماً بذلك^(٢). وكان الأصراء المماليك المفتون يبيّنون ذلك في رنوكهم^(٣). أما كيف كان يجري التفتي أيام المماليك فذلك ما يحدثنا عنه القلقشندي بقوله :^(٤)

« اعلم أن طائفة كبيرة من الناس يذهبون إلى إلباس الفتوة وقيمون لذلك شروطاً وأدباً جارية بينهم ؛ ينسبون ذلك في الأصل إلى أنه مأخوذ عن الإمام علي كرم الله وجهه . — والطريق الجاري عليه أمرهم الآن أنه إذا أراد أحدهم أخذ الطريق عن كبير من كبراء هذه الطائفة اجتمع من أهلها من تيسر جمعه وتقدم ذلك الكبير فيلبس ذلك [الريد] ثياباً ، ثم يجمل في كوز أو نحوه ماء ويخلط

(١) ركن الدين بيبرس المنصوري (مات ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م) ، زبدة الفكرة في

تاريخ الهجرة ، عند :

W. Tiesenhausen, *Sbornik materialov odnosjascichsja k istorii Zolotoj Ordy* (Recueil de Matériaux relatifs à l'Histoire de la Horde d'or) I, St. Pétersbourg 1884, p. 78, l. 6 en bas.

(٢) انظر :

Franz Taeschner, *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalil von 1292*, dans : Fr. Taeschner und G. Jäschke, *Aus der Geschichte des islamischen Orients* (Philosophie und Geschichte 69), Tübingen 1919, p. 1-15

وتجد النص ، بلا سم ، عند القلقشندي : صبح الأعشى . الجزء الثاني عشر . القاهرة ١٣٣٦/١٩١٨ ، ص ٢٧٤ — ٢٧٦ . وهناك توفيق آخر في المصدر نفسه ص ٢٧٦ — ٢٧٩

(٣) انظر :

L.A. Mayer, *Saracenic heraldry*, Oxford 1932, p. 19 sqq.

(٤) القلقشندي ، المصدر المذكور ص ٢٧٤ .

به بعض ملح ويقوم كل منهم فيشرب من ذلك الماء وينسبه إلى كبيره ؛ وربما اعتنى بذلك بعض الملوك . وقد جرت العادة في ذلك أنه إذا ألبس السلطان واحداً من الأصراء أن يكتب له بذلك توقيماً . »

وهناك كتب عن الفتوة نستطيع أن نعرف منها الألفاظ والتعابير التي كانت تدور في حلقات الفتيان^(١). وقد كانت هذه الفتوة السلطانية أيام المماليك مرتبطة مثل الفتوة الخلافية زمن الناصر برى البندق^(٢). ويبدو أن الملك الظاهر أوتي اهتماماً بالرى ، يدل عليه لقبة « البندق قداری » ، ويخيل أن الاهتمام بالفتوة قد ضعف على توالي الأيام كما ضعف الاهتمام برى البندق المتصل بها^(٣).

ويخيل أن بعض الميول الدنيا التي كانت خفية في هذه النقابات قد ظهرت وهيمنت في عصر انحطاط الفتوة هذا . مما دفع كبار الفقهاء إلى إنكارها . ومثل هذا الإنكار ظهر من الفقيه الحنبلي ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) ومن تلميذه الفقيه الحنفي ابن بدغين^(٤) ، والشافعي ابن الوردي^(٥) (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩) الذين قاموا على بعض المنكرات التي دخلت في نقابة الفتوة .

(١) القلقشندي ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ .

(٢) القلقشندي ، المصدر المذكور ، ص ١٤٦ ، يجعل رماة البندق مع الفتيان . ثم في ١٢ : ٢٩٦ / مع توقيعات الفتوة .

(٣) القلقشندي ، ٢٥٤ / ١١ و ٢٦٩ .

(٤) J. Schacht, *Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa* dans : *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, p. 276-287.

ويبدو أن إنكار ابن تيمية كان على بعض أمور في الفتوة . في حين أن ابن بدغين كان في حكمه أشد . (انظر شاخت ، ص ١٨٣ ، حاشية رقم ٥ ، ص ٢٨٧ في الأعلى) .

(٥) I. Goldziher, *Ein Fetwa gegen die Futuwwa*, dans : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 73, 1919, p. 127 sq.

وأعيد طبعتها في مطبعة الجوائب . استامبول ١٣٠٠ ، ص ١٥٤ :

والقالة الصغيرة هي تقرير مضاف إلى إنكار الفتوة للجهول ، في مخطوطة استامبول أي صوفيا ١٩٤٣ .

وأخذت الفتوة تزول شيئاً فشيئاً في الأوساط الرفيعة وبقيت في الأوساط البورجوازية في المدن . حتى أنها أوتيت تفتحاً جديداً في أوساط الصنّاع بأنطولية باسم (أخليق)^(١) . ويصف لنا الرحالة ابن بطوطة الذي كان يزور الأناضول حوالي سنة ١٣٣٣ هذه الجمعيات التي يسميها (الأخيصة الفتيان) والتي كان يجدها في كل بلدة في أنطولية .^(٢) وأخيراً دخلت الفتوة في أصناف المهن^(٣) . وبقيت آثارها ظاهرة إلى آخر القرن التاسع عشر عند ما زالت أصناف المهن في الإسلام .

(1) Franz Taeschner, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14-15. Jahrhundert) auf Grund neuer Quellen*, dans : *Islamica* 4, 1929, p. 1-47 ; le même, *Die Achibünde und ihr Verhältnis zum Näsirkreis*, dans : *Islamica* 5, 1932, p. 289-325, enfin Fr. Taeschner und W. Schumacher, *Der anatolische Dichter Nāsiri (um 1300) und sein Futuwnāme*, Leipzig 1944, où est donné d'autre littérature.

(2) رحلة ابن بطوطة . طبعة C. Defrémery et B. R. Sanguinetti , باريس ١٨٧٧ (أعيد طبعتها سنة ١٩١٤ ، ص ٢٦٠ — ٢٦٢ . وانظر أحياناً في ص ٢٥٤ — ٣٥٣ .

(3) Bernard Lewis, *The Islamic Guilds*, dans : *Economic History Review* 8, 1937, p. 20-37 ; Franz Taeschner, *Das Zunftwesen in der Türkei*, dans : *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 5, 1941, p. 172-188. Pour les corps de métier de Damas au temps moderne voir Elia Qoudsi, *Notice sur les corporations de Damas*, publ. par Carlo Landberg dans : *Travaux de la VI^e session du Congrès international des Orientalistes à Leide II*, Leiden 1884, 34 pages.

آثار الأستاذ تيشنر عن الفتوة

- 1— *Das Futuwnāme des Jahjā b. Halīl (Le Futuwnāme de Yahyā b. Halīl)*

فتوة تنامة ليحيى بن خليل . في مجلة :

dans : *Orientalistische Literaturzeitung* 31 (1928) 1065/66.

- 2— *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14./15. Jahrhundert) auf Grund neuer Quellen (Études sur l'Histoire des Akhis d'Anatolie (14./15^e siècle) fondées sur des sources nouvelles)*

دراسات عن تاريخ الإخوان في الأناضول في القرن الرابع عشر والخامس

عشر في :

dans : *Islamica* 4 (1929) 1-47.

- 3— *Futuwwa-Studien : die Futuwwabünde in der Türkei und ihre Literatur (Études sur la Futuwwah : les Corporations ne la Futuwwah en Turquie et leur Littérature)*

نقابات الفتوة في تركيا وأدبها . في :

dans : *Islamica* 5 (1932) 285-353.

- 4— *Das Futuwnāme des persischen Dichters Hātīfī (Le Futuwnāme du poète persan Hātīfī)*

نتوة تنامة للشاعر الفارسي هاتفي . في :

dans : *Festschrift (Publications dédiées à) Georg Jacob*, herausgegeben von (édité par) Theodor Menzel, Leipzig 1932, p. 304-316.

- 5— *Das Futuwnāme in Gülschehrī's altosmanischer Bearbeitung von 'Atī'ars Manṭiq ut-tayr (Le Chapitre sur la Futuwnāme dans la traduction vieille-osmanlie de Gulchehrī du poème persan Manṭiq ut-tayr de 'Atī'ar)*

فصل عن الفتوة من منطق الطير للمطار . نشرت في برلين عام ١٩٣٢ .

Berlin 1932, 19 pages.

- dans : Aus der Geschichte des islamischen Orients, herausgegeben von Fr. Taeschner und G. Jäschke, 1949, p. 1 — 16.
- 12 — *Das Futwwa-Kapitel in Ibn Ga'dawaihis Mir'at al-muruwwāt* (Le Chapitre de la Futuwah dans la Mir'at al-muruwwāt d'Ibn Dja'dawahi)
- فصل الفتوة في كتاب مرآة المروءات لابن جمدويه . في :
- dans : Documenta islamica inedita, herausgegeben von J. Fück, Berlin 1952, p. 107-119.
- 13 — *As-Sulamī's Kitāb al-Futuwwa* (Le Kitāb al-Futuwwah d'as-Sulamī)
- كتاب الفتوة للسلمي . في :
- dans : Festschrift Johannes Pedersen, Kopenhagen 1953, p. 351-358.

- 6 — *Die islamischen Futuwabünde : das Problēm ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte* (Les Corporations islamiques de la Futuwah : le Problème de leur origine et les Lignes fondamentales de leur Histoire)
- نقابات الفتوة : أصلها ، والخطوط الأساسية في تاريخها . في :
- dans ; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 87 (1933) 6-49.
- 7 — *Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwaideals* (Le rôle du Soufisme dans la formation de l'Idéal futuwwique)
- أثر التصوف في تكوين مثل الأعلى للفتوة . في :
- dans : Der Islam 24 (1937) 43-74.
- 8 — *Islamisches Ordensrittertum Zur Zeit der Kreuzzüge* (Les Ordres chevaleresques islamiques au temps des Croisades)
- جمعات الفرسان الإسلامية أيام الصليبيين . في :
- dans : Die Welt als Geschichte 4 (1938) 382-408.
- 9 — *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters* (La chevalerie de Futuwah au Moyen-âge islamique)
- فروسة الفتوة في العصر الوسيط الإسلامي . في :
- dans : Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, herausgegeben von R. Hartmann und H. Scheel, Leipzig 1944, p. 340-385.
- 10 — *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetnāme* (Le poète anatolien Nāṣirī (vers 1300) et son Futuvvetnāmē)
- الشاعر الأناطولي الناصري (في حدود — ١٣٠٠) وفوتونامه . في :
- Leipzig 1944, VII + 100 pages et 64 pages de texte persan.
- 11 — *Eine Futuwwa-Urkunde des Mamluken-Sultans al-Aschraf Chalīl von 1292* (Un Document de Futuwah du Sultan Mamlouk al-Achraf Khalīl de 1292)
- وثيقة عن الفتوة للسلطان الأشرف خليل . في :

حول الفلسفة الشكية العربية(*)

للمستشرق الألماني يورج كرايمر

جامعة توبنجن — ألمانيا Jôrg Kraemer

(*) عالج هذا الموضوع في البداية عند ما حاضرتُ عنه بجامعة توبنجن سنة ١٩٥٠ وشجعتني الأستاذ صلاح الدين المنجد على صياغته بحثاً وتفضل مشكوراً بإرساله بعض الكتب إلى التي تطلبها البحث . وبعد ما ألفت الدراسة باللغة العربية قُتْ أنشاء لإقامتي بمصر شتاء ١٩٥٣ / ١٩٥٤ بمعاونة صديقي المصري سعد زغلول الجرنوسي الدرس بتفصيل البحث ومراجعته من البداية حتى النهاية . فله شكرى الجزيل .

لا يشعر أحد أبداً بضعف التعريف العام في علم من العلوم أكثر من شعوري به . من ذا الذي تقصد بتعريفك دون غيره . ومن ذا الذي استهدفت بتصورك هذا ؟

« يد . ج . هردر » J. g. Herder
في كتابه — ... وأيضاً فلسفة لتاريخ الثقافة البشرية —

في أوائل هذا القرن اكتشف المستشرق النمساوي أ . موسيل Alois Müsil أثناء زيارته بلاد الأردن قصراً أمويّاً يسمى قصير عمرة . وقد عثر على كثير من الصور الرمزية لرسمين يونانيين مرسومة فوق جدران هذا القصر كان من بينها صورة تمثل امرأة ذات رداء أبيض خط بجانبها الكلمة اليونانية القديمة *εἰς* التي تعني النظر حقيقة والظن والإرتياب والشك مجازاً^(١) . وإنا لتساءل بهذه المناسبة أنسرت فلسفة اليونان اللادرية جميعها إلى فلاسفة العرب ؟ أم كان هؤلاء يمثلون فلسفة شكية خاصة بهم ؟

الانصاف اليوناني

أثرت الفلسفة اليونانية — كما هو معلوم — تأثيراً فمالياً في الحضارة الإسلامية العربية . فهل كان للفلسفة الشكية اليونانية أثرها أيضاً في هذه الحضارة ؟ — إن الباحث ليلمس بمض آثارها في المؤلفات العربية . وما أورده المؤرخ أحمد بن أبي يعقوب بن واضح المعروف باليعقوبي المتوفى سنة ٢٨٤ هـ في تاريخه بمد مثلاً واضحاً لما ذكرناه ، فإنه روى عن قوم « يقولون لا علم ولا معلوم » واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض ، وقالوا : نظرنا في قول

(١) راجع « قصير عمرة » (فينا ١٩٠٧) الجزء الأول ص ٢٢٩ والصورة في الجزء الثاني لوحة XXIX

الناس المختلفين فوجدناها مختلفة غير متفقة . . فأصبناهم أهل تكافؤ وتجار تدور الغلبة عليهم جميعاً بالاستواء بينهم تقوى هذه (الطائفة) مرة ومخالفتها (مرة) أخرى فلم نصب عند طائفة منهم فضلاً . . ولم يبق للعلم موضع يوجد فيه ولا للحق مذهب يصاب منه فقضينا أنه لا علم ولا معرفة » (تاريخ اليعقوبي طبع في ليدن ١٨٨٣ م الجزء الأول ص ١٦٦ و ١٦٧)

لم يذكر اليعقوبي في روايته هذه سوى أفكار بعض فلاسفة اليونان القدماء من السوفسطائيين . ويفسر لنا أبو نصر الفارابي الفيلسوف المشهور المتوفى سنة ٣٥٩ هـ . هذا المذهب ، أى مذهب الذين يقولون بتكافؤ الأدلة ، في إحدى رسائله حيث سئل « عن الأدلة هل تتكافأ حتى يوجد للشيء ونقيضه دليل قوى ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيضه أم لا ؟ » (رسالة في مسائل متفرقة طبعة حيدر آباد ١٣٤٤ هـ ص ١٥ رقم ٢٨) . ونوه الفارابي كذلك في رسالة أخرى عن الفرقة الفلسفية اليونانية التي « تسمى المانعة — لأنهم يرون منع الناس من العلم — و (هذه الفرقة تنسب إلى فورن وأصحابه) »^(١) . وفي طبيعة الحال ليس فورن سوى Pyrrhon الفيلسوف الشكي اليوناني المشهور الذي روى أنه ذهب إلى القول بتناقض الأشياء ἀντιλογία وبالوقوف عن المعرفة ἐποχή وخاصة إلى القول بتوازن قوى الكلمات ἰσοδυνεία τῶν λόγων . وقد دلل المستشرقون منذ زمن على أن عبارة « تكافؤ الأدلة » السالفة الذكر ما هي إلا الترجمة العربية للعبارة اليونانية ἰσοδυνεία τῶν λόγων^(٢) .

(١) رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة نشرها Dieterici ليدن ١٨٩٠ م ص ٢٠ .

(٢) انظر I. goldzeiher في مجلة المستشرقين الألمانية ZDMG مجلد ٦٢ (١٩٠٨ م) ص ٢ وأيضاً S. Horovits, Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern (برساو ١٩١٥) ص ٦ وغيرها .

ويهمنا أن نذكر أن القول بتكافؤ الأدلة لم يرد فيما روى من أفكار الفلاسفة اليونانيين القدماء فحسب بل تعترضنا هذه الكلمة مرة أخرى عند البحانة الأندلسي المشهور الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري المتوفى ٤٥٦ هـ الذي قال عنه المستشرق الإسباني آسين بلاسيوس إنه كان أول مؤرخ للأفكار الدينية في العالم . ويحدثنا التاريخ أن الأندلس كانت وقتئذ مسرحاً للتطاحن الديني والصراع بين المعتقدات المختلفة . وقد تمخض هذا الصراع عن طبقة من المفكرين الأحرار والباحثين ذوي الوعي الذين قالوا بالتشابه بين الأديان حتى انتهوا إلى نكرانها ودمجها جميعاً . وقد أفرد ابن حزم في نهاية كتابه « الفصل في الملل والأهواء والنحل » (الجزء الخامس ص ١١٩ وما يليها) فصلاً خاصاً عن هؤلاء الباحثين الأحرار ذكر فيه أنهم كانوا يزعمون بتكافؤ الأدلة . وفسر ابن حزم رأيهم فيما يلي : « معنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض : » ويقسم ابن حزم أصحاب هذا المذهب إلى طوائف ثلاث : الطائفة الأولى منهم وهي أشد منهم تمصباً تضع كل شيء موضع الشك للدرجة أنها لم تثبت وجود الخالق ولم تنفه وترغم أنه لا وجود للحق لأنه « غير بين إلى أحد البتة ولا ظاهر ولا مميز أصلاً » أما الطائفة الثانية فهي وإن أثبتت وجودية الخالق فقد راحت تبث الشك في النبوة زاعمة أنه ليس نعمة بين الأديان دين على حق ودين آخر على باطل . وقد انصب شك الطائفة الثالثة على كل شيء ما عدا وجود الخالق والنبوة ، ويستنكر ابن حزم ما أجمعت عليه الطوائف الثلاث استنكاراً شديداً فهو بذلك يساير الذين طالبوا بقتل كل من قبض عليه من هؤلاء الفساق الذين لا دين لهم واستئصال شأفتهم وإراحة العالم منهم إذ أنهم كالأفاعى والمقارب أو أفسر منها .

وما رواه ابن حزم يفيدنا بأنه — خلافاً لليعقوبي والفارابي — لم يقتنع بتمدد بعض آراء المفكرين المتقدمين من ذوى الأفكار البالية بل راح يحدثنا عن عقائد لبعض معاصريه أثارت ضجة في الأوساط الدينية وفتحت الباب على مصراعيه للأفكار الشكية تدرجاً إلى الأديان فأصبحت لها خطورتها بعد أن كانت في البداية مجرد أفكار لا علاقة لها بالأديان غير مكتنزة بالعقائد والمذاهب ذات الصبغة الدينية . ومن هذا يبدو الفرق واضحاً جلياً بين آراء فلاسفة الإغريق القدماء المتشككين وبين الآراء الثورية الحرة التي نشأت في رؤوس بعض مفكرى العرب .

المفسر الفارسي :

وقبل أن تنادى في الحديث عن الشك والمتشككين في الإسلام نلجأ إلى نسخة خطية من كتاب الفصل لابن حزم توجد في مدينة ليندنبهولندا يقول واضعها — بعد ذكر قوم لم يترفوا بحق دين واحد دون آخر ؛ ويقولون بشكافؤ الأدلة — : « وهذا كان مذهب برزوية الطبيب الفارسي مترجم كتاب كليله ودمنة » .^(١) ويشير صاحب هذه الإضافة إلى الطبيب الفارسي الشهير الذي ترجم كليله ودمنة من الهندية إلى الفارسية القديمة بناء على طلب كسرى أنوشروان في القرن السادس للميلاد . ويهمننا كثيراً من المقدمة المنسوبة إلى برزويه ؛ الجزء الذي وصف فيه المؤلف ما رآه من تناقض الأديان وتنافرها واشتباه أمرها عليه حيث يقول : « وجدت الأديان والملل كثيرة من أقوام . . . وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى ، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ . والاختلاف بينهم في أمر الخالق والخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد ، وكل على كلٍ مزروله عدو مميب وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلا يزيدني في مدح دينه

(١) ذكر هذه النسخة المستشرق م. شرينر M. Schreiner في مجلة ZDMG مجلد ٤٢ (سنة ١٨٨٨) ص ٦٥٩

وذم دين من خالفه ، فاستبان لي أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون لا بالعدل ، ولم أجد عند أحد منهم في ذلك صفة تكون عدلاً وصدقاً يعرفها ذوى العقل ويرضى بها . فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد عنهم سبيلاً (كليله ودمنة نشرها شيخو الطبعة الثانية بيروت ١٩٢٣ م ص ٣٣ و ٣٤) .

ابن المقفع

« فما رأيت الحق في الأديان * أن أقبل الدعوى بلا برهان »

كذلك لخص أبو يعلى محمد بن الهبارية أحد الشعراء المتأخرين^(١) هذه الفكرة الرئيسية الشكية ، التي طالما تساءل الباحثون عن مصدرها فيما مضى . ولقد ظن المستشرقون منذ وقت طويل أن « باب برزويه » هذا هو من بنات أفكار ابن المقفع الذي ترجم — كما هو معلوم — كتاب كليله ودمنة من اللغة الفارسية القديمة إلى اللغة العربية . وقد اتهم ابن المقفع في بداية عصره بالزندقة وزعم متهموه أنه أراد أن يتخذ من اسم برزويه ستاراً يستتر خلفه بآراءه التشككية . ودليلنا على هذا الزعم ما جاء في كتاب « الهند » للبيريوني الذي أورد فيه أن ابن المقفع قد أضاف مقدمة برزويه إلى كتاب كليله ودمنة « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين »^(٢) بيد أن المستشرق الألماني المرحوم بول كروس Paul Kraus فند هذا الرأي على ضوء ما حققه في مقدمة كتاب المنطق لبولس الفارسي Paulus Persa أحد معاصري برزويه (راجع مجلة الدراسات الشرقية RSO ج ١٤ سنة ١٩٣٤ ص ١٤ وما يليها . وترجم هذه المقالة إلى اللغة العربية عبد الرحمن بدوي في كتابه « من

(١) نتائج الفطنة في نظم كليله ودمنة طبعة بمبي ١٣١٧ هـ ص ١٥

(٢) طبع سخاو لندن ١٨٨٧ ص ٧٦ راجع كتاب شرح حال عبدالله بن المقفع (فارسي) العباس لإقبال برابن ١٩٢٦ ص ٤٥

تاريخ الإلحاد في الإسلام» القاهرة ١٩٤٥ ص ٥٤ وما يليها . وإذا جملنا مقدمة كتاب بولس الفارسي وما جاء في قول برزويه من الأفكار الشكية موضع المقارنة ، ألفينا المطابقة جلية واضحة . ونخرج من هذا إلى أن الديانات المختلفة قد أصيبت بالتصدع والتفكك وتطاحت بينها الأفكار واحتدمت المفازعات حتى بلغت الذروة ، مما أدى إلى انفجار الآراء الحرة وأطلق العنان للأفكار الشكية . وقد كان كل ذلك يجري إبان انهيار الدولة الساسانية قبل فجر الإسلام في بلاط كسرى أنوشروان الذي ساعد على التعمق في البحث وإنارة الطريق أمام الباحثين عن الحقيقة ، واستدعى لذلك الفلاسفة اليونانيين السبعة من أئمتنا سنة ٥٢٩ للميلاد . وفي مثل هذا الجو المشحون بالآراء الجريئة يصبح في الإمكان أن يكون ابن المقفع قد تشرب هذه الآراء في عصره ولعله أضاف بعض آرائه الشخصية .

والحقيقة أن الدارس لشخصية ابن المقفع يجده عاش هدفاً لسهام خصوم عتاة ، طالما قذفوه بأقبح التهم لاسيما بتهمة الزندقة والانصواء تحت راية المانوية أو المجوسية التي كان أحد أتباعها قبل اعتناقه الإسلام . ومحدثنا بهذه المناسبة القاسم بن إبراهيم الإمام الزيدي (المتوفى سنة ٢٤٥ هـ) — وهو من ألد خصومه — في كتابه « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله » زاعماً — وما أكثر زعمه — أن ابن المقفع قد خاطب الناس قائلاً : « أخرج السلطان الجاهل الذي يستر عليك الجهالة ويأمرك ألا تبحث ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل . فإنك لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه لكرهت أن تصدقه وخفت الفتن والحديمة ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً

منك حتى تختار على بصرك ، وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً (١) . وسواء التزم أبو القاسم الحقيقة فيما أورده في كتابه عن ابن المقفع — واكتفينا منه بالقليل — أم انحرف عنها ، فإننا نجد من خلاصة البحث ومما رواه الباحثون أدلة تشير إلى شهرة ابن المقفع بالأفكار التي تحت الناس على نقد العقائد الدينية الموروثة ، والعمل على تحطيم القيود التي تقيد حرية الفكر . أمن الإنصاف أن يهتم رجل كان المقفع بالزندقة وهو يناضل في سبيل الحرية الفكرية ؟ — لنترك الأستاذ خليل مردم بك يجيبنا عن هذا السؤال برأيه المتزن : « إذا قصدوا بالزندقة جحد أركان الإسلام ومخالفة أحكامه والظمن عليه والكيد له فإن المقفع لم يثبت عليه شيء من ذلك . وإن أراد بها التهاون في الفرائض وصحبة المتهمين في دينهم والتفكير الحر فقد يكون ابن المقفع زنديقاً » (ابن المقفع لخليل مردم بك — من سلسلة أئمة الأدب رقم ٢ — طبع دمشق ١٣٤٩ ص ٥٥) .

أبو بكر الرازي

وترك جانباً ذكر بعض معاصري ابن المقفع من الشعراء والأدباء كبشار بن برد ومطيع بن إياس أو الشلمغاني وابن أبي عون البغدادي لأنهم يحتاجون إلى بحث أكثر تفصيلاً ونعرج على مفكر من أكبر من عاش من المفكرين الأحرار وهو أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي (المتوفى سنة ٣١١ أو ٣٢٠ هـ) الذي عرفه

(١) قام بنشر هذا الكتاب وترجمته المستشرق الإيطالي م . جويدي M. Guidi M. في روما سنة ١٩٢٧ (انظر ص ٢٦ و ٢٧) . وكان أول من أشار إلى أهمية كتاب القاسم المستشرق الألماني م . شريين Schreinen في مجلة ZDMG مجلد ٥٢ (١٨٩٨) ص ٤٧٤ حاشية ١ . — وقد دلتني الأخ فؤاد سيد عمارة أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية على نسخة خطية قديمة جداً لهذا الكتاب يرجع تاريخها إلى بداية القرن الرابع الهجري توجد تحت رقم ١٦٨ علم الكلام في مكتبة صنعاء باليمن . ولأن النسخ المستعملة لكتاب جويدي كلها جاءت بعد القرن الثامن الهجري ولا بد من الرجوع إلى هذه النسخة القديمة إذا أراد الباحثون أن يستأنفوا التجري عن مصدر هذا الكتاب المشهور والوثوق من حقيقته .

الشرق والغرب منذ القدم طبيباً عبقرياً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً أيضاً ، ولو أننا لم نعتز له على مؤلف واحد من مؤلفاته الفلسفية الكثيرة حتى جاء المستشرق السالف الذكر پوال كراوس سنة ١٩٣٩ م بما وجده من بقايا رسائله الفلسفية وتعليقات بعض خصومه الذين يتحدثون عن مذهبه ، وعلى رأسهم مواطنه أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي أحد دعاة الإسماعيلية الذي ورد في كتابه « أعلام النبوة » أن أبا بكر الرازي سأله ذات مرة أثناء إحدى المفاظرات التي كانت تقام بينهما : « من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلى على بعض ويؤكّد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ! » (رسائل فلسفية للرازي ص ٢٩٥) .

ويغلب على الظن أن هذا الفصل مشتق من كتاب لأبي بكر الرازي كان اسمه مخاريق الأنبياء الذي أنكر فيه النبوة ونقد الأديان ، وحمل على أهل الشرائع حملة شمواء ؛ لأنهم « أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفموا النظر والبحث عن الأصول وشدّدوا فيه ونهوا عنه ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها » (١) .

ونجد رواية أخرى ترينا بوضوح إنكاره فكرة الوحي المتناقلة وشكّه الغالب إذ يقول : « رأينا اعتماد المقلدين في اعتقادهم صحة مذاهبهم على تصديق أسلافهم تعظيم أئمتهم وكثرة مساعدتهم ... وإن كان ذلك حقاً لهذه العلة فكذلك سبيل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من أهل الملل ... فإن النصرانية حق برومية وباطل في سائر البلدان ، كذلك اليهودية حق بالخزر وباطل في سائر البلدان ، والمجوسية حق أيام الأكاسرة وباطل في دولة الإسلام . وإن وجب ذلك وجب أن

(١) لم يضم كراوس هذه الرواية الهامة — والروايتين التاليتين أيضاً — إلى كتابه المذكور بل نشرها من قبل في مجلة Orientalia جزء ٥ (١٩٣٦) ص ٣٥٨ وما يليها .

يكون الشيء حقاً باطلاً وهذا خلف » (١) . ويوحى إلينا هذا القول بأن هناك تشابهاً كبيراً يربط بين الرازي وبين مذهب أهل تكافؤ الأدلة الذي تحدّثنا عنه من قبل بيد أننا نجد الرازي أشد منهم إيماناً في مهاجمة الأديان وأعنف نقداً . وأقوى أنواع الشك وضوحاً عند الرازي هو ما يتحدث عنه أبو حاتم في روايته الآتية : « إن سئل — قال أبو بكر الرازي — أهل هذه الدعوى (الدينية) عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا وغضبوا وهدروا دم من بطالهم بذلك ونهوا عن النظر وحرصوا على قتل مخالفهم . فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتم » (٢) . وما أشبه ذلك القول بأقوال أهل الشك المعروفين لاسيما قول الفيلسوف الفرنسي بليس ياسكال في كتابه « أفكار » وهو الذي عاش بعد الرازي بسبعة قرون وكان نقياً برغم تشككه : « الحقيقة لا مكان لها في هذه الدنيا فهي ضالة بين الناس لأنهم يجهلون » (Pascal, Pensées رقم ٨٤٣) .

إن ما ذكرناه حتى الآن يمكن أن يقودنا إلى الأخذ بما زعمه القائلون بأن الرازي كان في طليعة الرواد المنورين من عهد الاستكشاف الأوروبي في ميدان الفكر لدرجة أن بعضهم قد زعم بأنه كان « فولتير الشرق » .

ولكن هل من الصواب أن نقيس هؤلاء الرجال من أهل الفكر الذين بزغوا في المصور الأولى والوسطى الإسلامية بمقياس الفكر الأوربي الحديث والأزرى فيهم إلا أصحاب مذهب العقل المتجرد والرأى الحر اللاديني ؟ لا بد أن نعود إلى شعار بحثنا الذي يشير إلينا بضعف التعريف العام والذي يعكس لنا التعبير الإغريقي القديم ἀνωμαλία πραγμάτων (عدم مساواة الأشياء) وهو تعبير شكّي حقيق . ولا بد أيضاً من الاعتراف بالفرق الواضح بين الظواهر الفكرية في الغرب والشرق .

(١) Orientalia جزء ٥ ص ٣٦٧

(٢) Orientalia جزء ٥ ص ٣٥٨ .

ومن أجل هذا نعتقد أنه من مجافاة الحقيقة وضع مذهب الشك الشرق والشك الغربي في كفة واحدة .

ويؤيد هذا القول تأييداً حاسماً ما نلحقه عند الرازي في الجانب الآخر من شخصيته ذات الصبغة الدينية المناقضة لأقواله الشككية المجردة . ويأتينا داعية آخر من دعاة الإسماعيلية هو الشاعر الفارسي المشهور أبو المعين ناصر بن خسرو المتوفى سنة ٤٨١ هـ ذا كراً في كتابه « زاد المسافرين » مذهب أبي بكر الرازي في ماهية العقل وأهميته من حيث حياة النفس الروحية بما يلي : « أحدث (الله) الإنسان وأرسل العقل من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هيكل الإنسان ولكي يريها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ ... وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تملكت بالهوى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبق (لتلك الهوى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال ... فإنها تعرف العالم العلوي وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة والنعيم . وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ... » (١) . ومن هنا يتضح لنا أن فلسفة الرازي لم تكن فلسفة شككية بالمعنى الشككي المفهوم ، ولكنها كانت فلسفة شككية ذات معنى خاص ، وهو المعنى الذي اشتهر به الفلاسفة الشرقيون دوماً . ونقصد بهذا المعنى أن الفلسفة الشرقية سواء كانت شككية أم غير شككية ، لا تفصل بين فكرة الوحي وفكرة العقل كما نشاهد ذلك بشكل غالب في الفلسفة الغربية ، بل هي رغماً عن حملاتها المنيفة ضد العقائد المترمة تبنى اتجاهاتها على أسس دينية .

(١) زاد المسافرين باللغة الفارسية طبعة برلين ١٣٤١ هـ . والترجمة العربية المذكورة هنا لبول كراوس ، راجع رسائل فلسفية للرازي ص ٢٨٥ .

أبو المعين المعري :

ها هو ذا المعري الفيلسوف الشاعر كبير شعراء العرب وفلاسفتهم يكشف لنا بوضوح الدليل على رأينا في الفلسفة الشككية العربية بكثرة ترديده الأفكار المتحررة التي تحمل معنى السخرية بالمعتقدات الدينية والعقائد الموروثة . لاسيما في ديوان اللزوميات الذي يزخر بأراء متشابهة لأراء المفكرين المتشككين كالرازي وابن المقفع وغيرهم . ولا نورد هنا إلا قليلاً من هذه الأبيات التي تبدو فيها الروح الشككية على حقيقتها :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهدت ويهود حارت والمجوس مضلله
إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له (١)
وأيضاً :

دين وكفر وأنباء تقص وفر قان ينص وتورا وإنجيل
في كل جيل أباطيل يُدان بها فهل تفرد يوماً بالهدى جيل ؟ (٢)
كما أنه يصرخ بأصحاب الأديان المختلفة :

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديانانكم مكر من القدماء (٣)
ويذكرنا قوله :

والحق كالشمس وارتها حنادسها فما لها في عيون الناس إشراق (٤)
بما جاء عند الرازي من قوله في اندفات الحق أشد اندفان وانكتماه أشد انكتمام . ومثل هذا لدى أبي العلاء أيضاً :

وقد غابت نجوم الهدى عنا فجاج الناس في ظلم دمه (٥)

(١) ديوان لزوم ما لا يلزم الطبعة الثانية مصر ١٣٤٢ جزء ٢ ص ٢٠٨ و ١٨٣ .
وجزء ١ ص ٥٤ و ٢ ص ١٢٥ و ٣٦٣ .

وبفر أبو الملاء من هذا الصراع النفسى القاتل لاجئاً إلى العقل الذى طالما
اتخذته كثير من المفكرين من قبل ومن بعد ملاذاً يلوذون به إذا ما دهمهم مثل
هذا الصراع :

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً فى صبحه والمساء !
ويذهب إلى أبعد من ذلك بقوله :

أيها النـسرُ إن خصصت بعقل فأسألنه فكل عقل نبى^(١)
يمس أن هذا الصوت لم يكن هو الصوت الأخير الذى نسمعه من أبى الملاء
فهناك صوت آخر له يخرج إلينا صارخاً بالشكوى من أنه ليس سجين محبسین فقط
بل هو أسير ثلاثة جدران سوداء مظلمة مازارها نور وما اكتنفها ضياء :

أرأنى فى الثلاثة من سـجـونى فلا تسأل عن الخبر النبـيـث
لفقدى ناظرى ولزوم بيتى وكون النفس فى الجسد الخبيث^(٢)

ولقد لخص أبو الملاء المعرى قصة حياته فى هذين البيتين . وبالرغم من هذه
القضبان التى يعيش وراءها نراه لا ينكر إيمانه بالخالق عز وجل إذ يقول :

إذا سألوا عن مذهبي فهو بـيـن وهل أنا إلا مثل غيرى أبـلـه
خُلقت من الدنيا وعشت كأهلها أجدت كما جدوا وأهوا كما لهوا
وأشهد أنى بالقضاء حللتها وأرحل عنها خائفاً أتأله^(٣)

وهذا البيت ذو أهمية خاصة لأنه ترجمان صادق المعانى والأفكار التى جاء بها
كتاب ثان له : (الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ) الذى ظل مجهولاً لنا
حتى كشف جزءاً منه العالم المصرى محب الدين الخطيب سنة ١٣٣٧ بمكة^(٤) .

(١) لزوم ج ١ ص ٥٥ وج ٢ ص ٤٣٩ وج ١ ص ١٨٨ .

(٢) لزوم ج ٢ ص ٤٠٦ .

(٣) نشر هذا الكتاب محمود حسن الزناتى سنة ١٣٥٦ هـ . بمصر . ووضع المستشرق
الألماني المرحوم أ . فيشر A. Fischer دراسة عنه ظهرت فى مؤلفات المجمع العلمى السكسونى
بليبيك سنة ١٩٤٢ .

وقد تضاربت الآراء حول هذا الكتاب المسجوع بعد نشره ولا تزال بعض
عباراته الغارزاً غامضة عند الباحثين . وسنتصيد من صفحاته بعض النقاط التى
تلقى الضوء على نفسيته العامة التى تنطوى على صراع داخلى عنيف تدور رحاه بين
الشك واليقين . يقول : « ما آمل فقد فقدت أبوى » ، وأخذت الشيبية من يدي ،
ومشيت إلى الأجل على قدمي ، حتى كدت أطؤه بأخصي ، ووقع كل الأيام على ،
ونظرت عين المنية إلى ، أن اشتعال الوضع بفرقى ، وأنا لا أفارق النوى ، وأصبح
أخا السلامة الحى ... »^(١)

وبينما توضح لنا هذه الكلمات الجانب الأول من شخصيته — ذلك الجانب
الذى عرفنا عن طريقه المعرى — نرى الكلمات الآتية تمكس لنا صورة الجانب
الثانى من شخصيته المزوجة : « عـلـم ربنا ما عـلـم ، أنى ألفت الكلم ، أمل رضاه
المسلم ، وأتقى سخطه المؤلم ، فهب لى ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعانى
الغراب ... »^(٢) . وما أحسن قوله : « وعظم عقو الله خطراً ... كرم ربنا
مقتدراً ... وحسن خبر الله خبراً ... ولا شئ عن ربك يوجد مستقراً ... فأكثر
من خوف الله سهواً ... والله الملك مسيراً ... واجمل الرحمة رب لنا مطراً ... ومن
يرد لله قدراً ! »^(٣)

وينتهى بنا ما اخترناه من مؤلفات المعرى على ندرته ؛ إلى أن أبا الملاء لم يدع
الناس إلى الشك والتشاؤم فحسب بل هو يعظمهم بتقوى الله وعبادته .

(١) الفصول والغايات ص ٢ = دراسة فيشر ص ٥٣ .

(٢) الفصول ص ٦٢ راجع دراسة فيشر ص ٩١ .

(٣) الفصول ٤٧٦ = فيشر ص ٧٣ . كتب المستشرق الألماني ر . هارتمان
R. Hartmann فى أسلوب هذا الفصل فى مؤلفات المجمع العلمى البروسيانى ببرلين سنة ١٩٤٤
عدد ٢ ص ٦ وما يليها .

وأخيراً نخرج من بحثنا هذا إلى الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة الشككية العربية كانت ولم تزل دائرة على محورها الديني ، وأن أهل الشك كانوا كلما تممقوا في شكهم ارتدوا في النهاية خاضعين للمثل العليا المرتبطة بالدين ، وراهم يتوسلون إلى الخالق وينحنون أمام قدرته . ونسوق بيتاً للمعري الأعمى البصير دليلاً على ما ذكرناه وليلاً لدراستنا :

قضى الله فينا بالذى هو كأنّ فتم وضاعت حكمة الحكماء^(١)

الدراسات التي كتبها الأستاذ كريم وكلاها باللغة الألمانية

١ — انكسار مملكة الصليبيين في القدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) حسبما يصفه عماد الدين الكاتب الأصفهاني : صنف سنة ١٩٤٧ وقد طبع سنة ١٩٥٣ في مدينة ويسبادن

Der Sturz des Konigreichs Jerusalem 583/118 in der Darstellung des Imad ad-Din al-Katib al-Isfahani. O. Harrassowitz, Wiesbaden 1952.

٢ — عرض ماجمه الأستاذ ث. نولدكه لتتمة القواميس العربية : مجلة الجمعية الشرقية الألمانية . المجلد ٩٩ (١٩٤٩) صفحة ٩٣ وما يليها

Theodor Nöldekes Sammlungen zum Arabischen Wörterbuch : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 99 (1945-49), 93-102.

٣ — معنى تعريف العقل عند يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب وبحث عن تحديده ونشأته ١٩٤٩ (غير مطبوع)

Die Lehre vom Intellekt bei dem "Philosophen der Araber" Ya 'qub ibn Ishap al-Kindi 1949.

٤ — معجم الشواهد التي جمعها ث. نولدكه من متون اللغة العربية الفصحى الجزء الأول طبع في مدينة برلين سنة ١٩٥٣

Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur Klassischen Arabischen Sprache, bearbeitet und herausgegeben. Erste Lieferung W. de Gruyter u. Co., Berlin 1952

٥ — النقوش العربية في جامع قره كوي (بالقرب من بولوفى تركيا) مقالة

منفصلة عن تقارير مجمع العلوم النمساوي ، المجلد الخامس والسبعون ، الجزء الأول
صفحة ٦٨ وما يليها — فيينا ١٩٥٣

Die arabischen Inschriften der Moschee von Karaköy bei Bolu:
SA aus F.K. Dörner, Bericht über eine Reise in Bithynien,
Osterr. Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl., Denkschriften Bd. 75/1, Wien 1952.

٦ — دراسات في علم اللغة والقواميس العربية القديمة (تنشر في مجلة
أورينس) — Oriens — منذ ١٩٥٣

Studien zur altarabischen Lexikographie. 1953 ff.

أصول الجمال

في الفن الإسلامي (*)

للمستشرق الأستاذ غاستون فييت G. Wiet

(*) نشرت هذه المحاضرة بالعربية في مجلة الشرق (المجلد ٣٤ ، ١٩٣٦ ، ص ٤٨١ —
٤٩٦) وكانت أقيمت في معهد الآداب الشرقية ببيروت بعنوان *L'Esthétique de l'art musulman* ، وقد سمح لنا الأستاذ فييت بنشرها في الملتقى .

تمهيد

أخذت على نفسي القيام بمهمة شائقة ولكنها دقيقة ، وهي أن نقدر معاً الأسباب التي تدفعنا إلى تذوق الفن الإسلامي . لا مشاحة أن الألفة والتمرين ضروريان في تفهم مظاهر الفنون جميعها . بيد أنهما ، على ما يظهر من أقوال أرباب الشأن ، أشد ضرورة في تفهم آثار الفنانين المسلمين ، منهما في تذوق أي فن آخر . ولهذا رأيت أن أستكمل انتباهكم لازدهار فن عجيب كان من حسن حظي أن أخصص بدراسته حياتي كلها . ولنبدأ إذاً بتبيين أصول الجمال المشتركة في ما ظهر من الآثار الفنية في مختلف مناطق الإسلام ، عاملين ، قدر المستطاع ، على تحديد ميولها ومراميها :

نظرية التحريم

من الثابت أن القرآن لم يهتم بإنشاء نظرية فنية معينة ، ولم يهتم النبي نفسه بشيء من ذلك أيضاً على ما رجح . ولكن الفقهاء ، قادة الدين الإسلامي ، عملوا شيئاً فشيئاً على بناء تلك النظرية الضيقة عدوة الحياة والفن . ولا يخفى أن أرباب العقائد في جميع الديانات يبدون صرامة شديدة يقاومون بها مظاهر الحياة المترفة الكسولة . على أننا نعتقد أن نسبة الكفر إلى من يجرب تمثيل الكائنات الحية لم يكن ليؤثر وحده في شمول نظرية التحريم . إنما هناك سبب آخر ، هو اعتقاد الشعوب الأولية بأن الصور تحمل في نفسها مخاطرة ، حتى لا يحسن للإنسان أن يمرض لها . هذا هو السبب الأصيل الخفي في تشييد تلك العقيدة التحريمية ؛ وهو مادفع عدداً من كبار الفنانين إلى احترام هذه الصرامة في شجب الصور الحية ، بل إلى السير بموجبها . ففتح أن الفن الإسلامي ، في أساسه ، معاكس لتصوير الكائنات الحية . ومن ثم فقد اتخذ أصولاً للجمال خاصة به ، توافق هذه

النظرية التي كانت تزداد صرامة وشدة تطبيق عصراً فمعصراً ، على الرغم مما كان يُظهره بعض الأمراء المسلمين من ميول فنية لا تتفق مع مبادئ التحريم . ومهما يكن من وفرة الآثار الشاذة عن القاعدة العامة ، تلك الآثار التي يزداد عددها يوماً فيوماً ، فإن الفن الإسلامي فتّش ، منذ نشأته ، عن مظاهر عامة للأصول الجمالية خارجاً عن تمثيل الطبيعة الحية . وقد وجّه هذه المظاهر متوقفاً فيها ، على بعده عن الحياة ، إلى شيء من الحركة والأناقة نتج من صفات فنية حقاً تستند خاصة إلى الرشاقة وتناسب الأقسام . حتى ليحار المتأمل في موضوع إعجاب الأئمة ، أهو تلك الألفة المتناسبة في توزيع الزخارف ؟ أم تلك الوفرة في تنوعها وترتيبها رامية إلى تمثيل صرديات هندسية ، أو جنسة من الأزهار الفضة ، أو رسوم مستطابة في غرابتها وتفنتها .

وإن من يتمم في درس مظاهر هذا الفن ، يرى أن الدين الإسلامي لم يفرض على الفنانين إلا قانوناً سلبياً . لقد منعهم تمثيل الصور . وإذا كان هذا التحريم ينجح النجاح النسبي في أكثر البيئات والمصور ، فلأنه وافق نزعة أصيلة في نفسية المسلمين من المنصر السامي . أما فيما سوى هذه النقطة . فقد احتفظ الفنانون بحريتهم في إخراج فهم على أي مظهر كان ، مما يدل على أن الدين لم يفرض طريقة خاصة للزخرف ، وبالتالي فهو لم يسن قانوناً إيجابياً للفن .

بين التقليد والابتكار

وهناك نقطة أخرى يجب أن نشير إليها ، وهي أن الفن الإسلامي ، على ما اتصف به من شخصية ، ظل مدة طائراً في حوض البحر الأبيض المتوسط ، قبل أن يتخلص من تقليد الفن البيزنطي ، والفن الفارسي الساساني الذي أثر خاصة في العهد الإسلامي في خلال الآثار البيزنطية نفسها . على أن هنا ملاحظة جدية بالانتباه وهي : إن يكن الفنانون ، منفذو رغبات الأمراء المسلمين ، قد جروا أولاً على طريقة البيزنطيين اضطراراً وتقليداً ، فقد تابعوا تقليد هذا ، فيما بعد ،

عن تذوق للفن البيزنطي ، وعن رغبة في استخدام أهم ما فيه من موضوعات وأساليب أبدفصلها مرور الزمن . فقلدوا ، ولكن عن حرية واختيار وإناقة . وإذاً يمكننا القول إن الإسلام عمل على الإسراع في تطور طريقة زخرفية فنية كانت تبدو مظاهرها قبل الشروع بنشر الدين الجديد . وقد يصح القول إن المسلمين لم يأتوا بطرق مبتكرة في الزخرفة والزينة على طريقة واضحة ملحوسة ، ولكنهم تناولوا الآثار الفنية السابقة فأدخلوا فيها روح الإسلام ونفسيته الخاصة ، وذلك باقتراحات جديدة أدخلوها في القوالب الزخرفية القديمة ، وبما قاموا به من تنويعات مبتكرة في تلك القوالب نفسها ، بالغوا فيها حتى الإغراق أحياناً ، ولكنهم لم يتجاوزوا حد الألفة والتناسب . كل هذا نشأ فيهم عن ذاك الميل المميق وتلك النزعة الخفية في الإحساس الشرقي . وليس أدل على تذوق بعض الأشكال الفنية ، بل بعض ما وصلت إليه تشعبات تلك الأشكال ، عن ذكر ما كانت تلاقيه من ارتياح وإعجاب تلك التوسيمات البيانية والزخارف اللفظية . فإن بين النوعين صلة دقيقة تظهر في ذاك التطور المزدوج المتوازي بين مظاهر الفن ومظاهر الإنشاء الأدبي العالي . وهكذا لما أراد البناءون المسلمون أن ينتقلوا من الشكل المستدير إلى الشكل المربع وجدوا تلك الزاوية البارزة في المقد ، فأعجبوا بها ، وأخذوا بمددونها أفقياً وعمودياً حتى كونوا طبقات فوق طبقات من تلك الزوايا المختلفة .

ولا شك في أن كل هذه المظاهر يتصل بعضها ببعض فتدل على رغبة أصيلة فطرية في تبسّع الأمور بالتحليل البالغ والتفصيل الدقيق ، حتى يصل الفنان إلى نشوة الحذق والمهارة ، بانتصاره على الصعوبات وتسهيله العقبات من أي نوع كانت ، صارفاً همه إلى كل دقيقة من دقائق المجموع يصقلها ويتقنها ويتفنن فيها ، وكأنها عالم بأمره ، لا يأخذه في ذلك ملل ؛ بل لا يكاد يأخذه خوف التضخم الجزئي ، فالخروج عن تناسق المجموع ، هو ميل طبيعي عرفناه ، منذ القدم ، في مظاهرات الأدب الإنشائي من شعر ونثر . فاستغربنا ، لأول وهلة ، تلك المشاهد المتعددة ،

والتصاوير المتقابلة ، في القصيدة العربية ، لا يكاد يقف الشاعر عند واحدة منها ، إنما يوحىها كلها في سيره ، وإن تكن واهية الصلة بموضوعه الأساسي ، فيمدد مفاعيلها بواسطة سلسلة من التشابيه تهبط على المطالع من حيث لا يتوقعها . ولا شك أن في الشعر ، كما في الفن السابق الذكر ، جمالاً خاصاً قد لا تسميه نغارياننا الفنية ولا مقاييسنا الجمالية ، بيد أنه مهما يكن لهذه النظريات والمقاييس من دقة وصواب ، فإننا لا نقوى على دفع الأثر المجيب الذي تحدثه فينا تلك الأحاديث اللطيفة المعجبية وإن دارت حول الموضوع الأساسي ، وتلك الصور المتتابعة على غير ترتيب ، وتلك الخطوط الداهية على غير اتجاه بارز ولا غاية ظاهرة . هي الطراوة المنعشة يولها الفن الإسلامي متأملية بما يعرضه عليهم من ظواهر المفاجآت .

إلى هذه اليزرة يجب أن نرد تلك الغرابة التي نشعر بها أمام بعض الآثار الإسلامية إذا ما أردنا تحليلها وتفصيلها ، والتدقيق في درس مركباتها . إننا نجب في بلادنا العربية ، أن نخفي علينا الفنان ما يبذله من جهد ، فيظهر غير مكترث لما انتصر عليه من صموبات . أما في الشرق فالحالة على غير هذا . فلا نستغرب إذاً موقف الفنان للسلم إذا لم يرم إلى إيها منا ارتجال فنه ، فهو لا يرجل ، ولا يرمي إلى الارتجال . إنما يطلما ، في جميع تفاصيل أثره ، على اجتهد متواصل ينفي الاكتفاء بالمظهر الأول . فهو سلسلة من الأوضاع الزخرفية يتقن الفنان كلا منها لنفسه ، وبصرف النظر عن مركزه من المجموع السكلي ، حتى يشبه عمله بعض الاستطرادات والالتواءات الموسيقية حول الموضوع الأساسي ، وكأن تلك الزخارف الهندسية تبرز النقطة الأصلية في الصورة . هكذا القول عن الزخرف الفني الإسلامي ، فهو ينحل بمد درسه وتفصيله كما تنحل العملية الهندسية إلى عناصر بسيطة ، أتى عليها اللهو الماث ، فمقدما وأظهرها بذلك المظهر المركب . حتى أخذت عين المتأمل لأول وهلة ، بما فيها من مظاهر المهارة الفتانة الماثبة على غير قياس ولا غاية . أما إذا دق الفاحص في تحليلها فتبدو له نتيجة درس دقيق طبق فيه الفنان قواعد غير منكورة .

نتيجة التحريم

بقى أن نفقش عن الدافع إلى هذا الخصب في الزخارف الهندسية وما يتفرع عنها . وإننا لنجد السبب في تحريم الصور ، ذاك المبدأ الذي صرف الفنانين ، على الغالب ، عن تمثيل الكائنات الحية ، خوفاً من تقليد الخالق في خلقه ، فدفعهم عن تأمل الطبيعة وعن استيعاء مظاهرها الخافلة بالحركة والحياة ، فاضطروا إلى إدخال مبدأ التجريد والرمز في مظاهر فهم جميعاً . فكان أن الفن الإسلامي ، في أساسه ، حول وجهه عن طرق الزخرفة القديمة المستمدة من جمال الطبيعة ، أي من عالمي الحيوان والنبات الحقيقيين . انصرف الفن الإسلامي عن هذين العالمين الخصبين فاستبدل بهما زخرفاً بسيطاً في عناصره الأولى يستمد من الخطوط الهندسية ، أو الحروف الأبجدية ، أو بعض المظاهر النباتية . ثم يمدد هذه الرسوم المتنوعة على تراكيب وطرائق متعددة الأساليب حتى يحدث تأثيرات فنية حقاً بما فيها من رشاقة ، وألفة ، وحسن وقع شامل . بيد أننا نشعر بوجود التحفظ في إطلاق الحكم على كون الفن الإسلامي لجأ إلى الزخارف الهندسية والخطية ليحلها محل تمثيل الكائنات الحية . إن في هذا القول لمبالغة ، بل فيه فرض نظرية منطقية لا دخل لها في الموضوع . إنما الصواب هو أن الفن الإسلامي ، وقد ضيق عليه بعدم تمثيل الحيوانات والبشر ، وحيل بينه وبين تأمل الطبيعة واستيعابها ، رأى نفسه مضطراً إلى الاتجاه وجهة أخرى . فأجاب الفنان داعي غريزته لاجئاً إلى الشباك الهندسية يدخل فيها بعض العناصر النباتية المجردة عن كل شيء ، إلا خطوطها الأصلية ، وإلى إشكال الحروف الأبجدية ، يتفنن فيها وينوع حتى يخرجها آيات زخرفية رائعة بجلالها ورشاقها . وهكذا غدا الفن الإسلامي ، في مظاهره السائدة ، لا يهتم أصلاً بنقل الحياة . إنما زعته العامة ترى إلى تجريد المشاهد الحية في الطبيعة حتى لا يبقى منها إلا خطوطها الهندسية فتوحى برسمها عاطفة من الصرامة الباردة يحدها ذاك الشعور الدقيق بجمال التناسب .

الفن والأدب والموسيقى

ولنقل إن هذه التزاويق والزخارف توافق ، في أصلها ، ملكة الأدب العربي الخالص والموسيقى الشرقية . يشعر الفنان الموسيقى بحاجة إلى الدورات الطويلة ، وإلى التنعيم في التواءات لا حد لها تظهر غالباً متوازبة في سطحين ، وكأنها لحن ثنوى يرافق « الصوت » الأساسي . أما هذا « الصوت » فيتأبل ويختال مدة بين النبرات المتنوعة حتى يقطع فجأة دون سبب مقول ، على نغمة قد تبعده عن النغمة القرارية الأصلية . وهكذا القول عن الزخرف ، فقد يقطع فجأة لا لكون الفنان أدرك غايته في التزيين ، بل لأنه أدرك حد الصراع الذي يزخره . ولا يخفى أن هذا الزخرف يمكن أن يتتابع إلى ما لا نهاية له في تخيلة الناظر ، كما يمكن لخيلة السامع أن تتابع نبرات « الصوت » السابق الذكر . وهو ما يوافق موافقة تامة تلك الروح الشرقية النازعة إلى التأملات والأحلام .

بعض ميزات الفن الإسلامي

الهرب من الفراغ :

ويجدر بنا الآن أن نشير إلى ما ينتج هذا المظهر من مبادئ أساسية وجهت أصول الجمال العامة في الزخرف الإسلامي ، فأصبحت قواعد لا يحسر الفنانون على تحويرها . من ذلك أن ما يؤثر فينا أولاً ، نحن أهل الغرب ، إذا ما تأملنا جدران البنايات المزخرفة ، كثرة التزاويق وتتابعها وازدحامها حتى لا تكاد تخلو مساحة عارية ؛ تؤثر فينا بوضوحها ، وبروزها ، وكثرتها ، وقوة ألوانها وأصباغها ؛ فنكاد نميل إلى التحفظ في الإعجاب بها لما تتم عنه من رغبة الفنانين في استخدام كل ما لديهم من مساحة ، حتى كأنهم يهربون من الفضاء الفارغ ، وإن تكن جهودهم في ملء كل فراغ توليهم دقة عجيبة ، وكالاً لا بأس به في إظهار التفاصيل ، والزخارف البسيطة ، والآثار الصغيرة الحجم . لا نرى هنا إلى النقد ، ولا إلى إلقاء

درس في الذوق الفني ؛ إنما ندل على أن الآراء الإسلامية لا تتفق ، إلا ما ندر ، مع مبادئ الفن المدرسي العادي في مادة الزخرفة . ذلك أن وفرة التزاويق تظهر ، في نظر الفنان المسلم ، فرضاً لا مناص من إتمامه ، بل تظهر من أخص خصائص ملكته الفنية . وهو لا يفتش ، في إظهار جمال هذه التزاويق ، عن إيجاد الفراغ بينها . بل إنه يلجأ ، على الغالب ، إلى زيادتها والتكثير منها ، فيملق الزخارف بعضها ببعض حتى يغطي الواجهة بكاملها .

الزخرف المسطح :

وميزة أخرى لهذا الفن تظهر بأن الفنان المسلم ينصرف عادة عن النقش والحفر إلى التزيين السطحي الخالي من النتوء والبروز . فهو يميل إلى تغطية المساحات في تآزير الحيطان ، بطائفة من الرسوم والألوان المتقابلة والمتتابعة إلى ما لا نهاية له ، على حد ما نراه في تزاويق السجّاد . ولم يلبث هذا الميل أن قوى ونشط مقاوماً بنجاح ما عرف ، منذ القدم ، من طرق الزخرف النافر ، حتى تغلب عليه ، ففدا الزخرف المسطح بما فيه من ألوان وأصباغ من عناصر الفن الإسلامي العامة ، أيما كانت مادة هذا الزخرف . وكان أهم هذه المواد الخزف القاشاني ، وقد أظهر فيه المسلمون مقدرة فائقة ؛ وذلك الملائم المرخّم الذي بلفوا فيه مبلعاً عجيباً في استخدامه لزخارف النقش والتزيين .

وليس من شك في أن أجلى مظاهر الزخرف بلاد فارس ، وهي بلاد الآجر ، فاحتلت الزخارف كل المساحات ، وارتقت رقياً بالغاً في غنى مادتها وكمال مظهرها ، وإن من يدرس آثارها ، دون أن يتمم إلى قواعدها الأساسية ، لا يلبث أن يتحقق وفرة الطرق المزجّية والأساليب الفنية فيها ، ويمكن أن زدها كلها إلى ثلاثة أساليب عامة توافق تقريباً ثلاثة من عصور التاريخ .

يظهر الأسلوب الأول باستعمال الآجر المشوى ، المستعمل نفسه مادة للبناء ، فيستخدمه المزخرف كما هو ، مؤلفاً من قطعه صوراً عادية ، هندسية الرسوم في

أكثرها ، قليلة البروز ، يتخللها أحياناً بعض قطع الآجر المنزل . ثم يتسع استعمال هذا الآجر المنزل فيو لد النقش بالحرف القاشاني . وطريقته أن يُقَاطع في القاشاني المنزل الموحد اللون قطع يركبها الفنان على حتما نرى في لوحات الزجاج الفوطية ، فيدخلها ضمن حدود رسمه في وزرة الحص أو الملاط . ولا بد في هذا الزخرف من التضحية بكل بروز وتواء . فلا يبقى إلا تأثير الصورة بألوانها المتمددة . وبعد هذا نصل إلى الأسلوب الثالث فيفقد النقش كل تفنن ، وتُستبدل به قطع من الآجر متماثلة تجمع بينها وصلات متوازية ليس غير .

الخصب في الزخرف :

وإذا جاز لنا أن نستنتج رأياً في هذه التفاصيل ، فهو أن طريقة العمل ، أو أسلوبه ، لم تؤثر أراً توجيهياً في اختيار الأشكال الزخرفية . بل بالعكس ، فإن الزخرف السجادي توسع في استخدام مواد لم يدفع لها في أول أمره . وهكذا يرى المطلع أحياناً على حجارة البناء المنحوتة رسوماً هندسية أوحثها الموافقة بين قطع الآجر ، بل يرى آثاراً للزخارف النباتية قلدها الفنان تراويق الملاط المرخم . فلا نبالك العجب من هذا الخصب الزخرفي وكأننا نطلع على فكرة الفنان المسلم الخفية فترى أنه ينجعل إذا ما أهمل مكاناً صغيراً دون تراويق . ولناخذ مثلاً القبة المصرية فإن فيها القبة للمساء ، كما أن فيها القبة المضلعة أضلاع البطيخ ، وغيرها منقطة بالزخارف المحددة الأطراف على نحو أسنان المنشار ، أو بالتراويق المتشابكة منقوشة نقشاً ناتئاً ، يملوها أحياناً صفائح كبيرة من القاشاني .

ولا شك أن الإعجاب يأخذ مأخذه من متأمل أحد جوامع القاهرة الراقية إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر لما يبدو فيه من ترف في الزخارف والتراويق . هذا رتاجه الضخم بحنيته العميقة يتوجها عقد من خلايا النحل . وهذا صحنه وجدرانها مبلطة كلها بالرخام المتمدد الألوان ، تتقابل صفائحها في الحيطان أحياناً مفصولاً بينها بالرسوم المتشابكة أو بالكتابات المربعة الحروف منزلة كالفسيفساء .

وهذه أقواس الأعمدة والأبواب ترتكز على قواعد مزدوجة الألوان من عصائب حمراء وبيضاء ، أو سوداء وبيضاء ، على أن أقواس الأبواب تلفت النظر خاصة . وهي تتألف من وصلات منكسرة أو مكحلة بالنقوش الزهرية ، كل ذلك من حجارة ملونة تتماكب بالألوان المختلفة ، فيأتي اللون الفاقع في الملق متغلغل الأطراف في اللون الباهت الظاهر به الملق الثاني . ولكن هذا النقش سطحي أحدث بإلصاق رقائق الحجارة . أما الأغلاق الحقيقية تحت ذاك النقش ، فعادية واقفة عمودياً بالنسبة إلى حنية القوس ، ونرى هذه الوصلات نفسها ، أو الأغلاق الزخرفية ، في أقواس الحنية الدالة على اتجاه القبلة ، وهي المدعوة بالحراب . فيظهر فيها غنى الزخرف والنقش بالتلاعب بالشباك المنزلة بالفسيفساء المتعددة الألوان ، يفصلها أحياناً ، في الاتجاه الممودى ، صف أو صفان من الخلايا تحيط بها أعمدة صغيرة مفردة أو مزدوجة . أما السقوف ، ووصلات الخشب الجامعة بين قواعد الأقواس وصفائح الخشب المنطية أعلى القبة ، فكلاهما مزدانة بالتصاوير الملونة بالأحمر والأزرق والمذهب . وأثاث الجامع الخشبي كالمئبر ومناضد القرآن ؛ والأبواب أيضاً مؤلف من صفائح صغيرة مرتبة على أشكال هندسية متعددة الأضلاع والرؤوس ، ظاهرة على شكل الكواكب . وقد يمتزج العاج والمطم بالخشب في هذه المصنوعات . أما الأبواب الكبيرة الضخمة فتكون على الغالب من قطعة واحدة إلا أنها تغلف بقطاء من البروز تظهر فيه الأشكال الهندسية نفسها .

ولا يخفى أن هذا الخصب المدهش في الزخرف ظاهر بالجمع بين التراويق الصغيرة تراويق لا تتنوع كثيراً إذا ما دققنا النظر إليها ، بل هي مجموعة من الصور النباتية تتشابه فيها الأغصان خاصة وبعض الزهور ، وتتابع هي نفسها ، على عصابة مبسوطة أو مجموعة من الأشكال الهندسية تتصل وتراجع على مساحة لا يحددها حد مقرر . هذا الأسلوب في الزخرف المستند خاصة إلى مراجعة الرسوم المتقابلة يجذب الانتباه كما يجذبه التغم الموسيقي الموحد المردود هو نفسه على طريقة « اللازمة » .

وفوق ذلك نرى أن هذه التراكيب ترضى الطبيعة الشرقية المندفعة إلى الأحلام بل إلى أعمال الخيال في متابعة زخرف ظهر محدوداً بمحدود المساحة المزخرفة . ولما كان هذا الأسلوب مستديماً يبدو ، هو نفسه تقريباً ، في جميع آثار الفن الإسلامي وجب علينا أن نستخرج منه قانوناً عاماً فنتحقق أن الشرق ينعم بلذة قائمة إذا ما سمع أو رأى الموضوع نفسه يتردد إلى ما لا نهاية له . التهرب من الفراغ ، ومراجعة الموضوع الواحد ، هما المبدأان اللذان قادا فنانى المسلمين طول القرون الوسطى . فملينا ، إذا ما أردنا أن نتذوق آثارهم الفنية ، ألا نسهمو لحظة عن هذين المبدأين .

عناصر الزخرف الإسلامي

ثم إن درسنا لمظاهر الزخرف الإسلامي يضطرنا إلى رد هذه المظاهر جميعها إلى ثلاثة عناصر مهمة : لوحات الزخرف النباتي ، والشباك الهندسية ، والتفنن الخطي

الزخرف النباتي :

أما المستوحيات النباتية في الفن الإسلامي ، فتعلمنا على أن الفنانين ابتعدوا كثيراً عن الطبيعة في استيحائهم . فظهرت زخارفهم النباتية في أكثر الأحيان مجردة كل التجريد حتى لم يبق من الجذع والورقة إلا خطوط للرسم المتتابع ، وتكاد لا تتميز في شيء من مواد الزخرف الهندسي المستند إلى الخطوط المنحنية . وإذا أضفنا إلى هذا الأمر ميل الفنان المسلم إلى التناظر والتقابل ، أدركنا كيف توصل هذا الفنان إلى تشويه الطبيعة ؛ لا في تحريف العناصر النباتية في تصويره فقط ، بل في ترتيب هذه العناصر في الصورة الإجمالية . وإذا فهو ينوع هذه الرسوم المزخرفة في الأصل عن الأوراق والأزهار ، فيخضعها لأسلوبه في التزيين ويخرج منها تركيبات واشتباكات على قسط وافر من الابتكار . وقد تتحول الأغصان إلى دوائر متماسة تحيط بورقة أو بمدة من أوراق النبات . ثم يدق

في حروفها ويحددها حتى يوجهها إلى الجهات التي يقصدها في تصميمه الهندسي . وهكذا يستوحى الفنان المسلم في الطبيعة لا ليصور هذه الطبيعة بمظاهرها ، بل ليستخرج منها عناصر تفيده في أسلوبه الهندسي في الزخرف والتزيين . بيد أن هذه الرسوم النباتية بخناياها النحيفة واشتباكات الدقة تبدو على نصيب في سعة التصور ورفعة الإخراج جدير بالإعجاب . ولا بد لنا هنا من جولة قصيرة في مجال الأدب العربي ، فنرى أن آثار هذا الأدب ، سواء أكانت من الشعر أو من النوع القصصي ، تطلعنا خاصة على مثالات محددة للأشخاص لا على شخصيات فردية لها حيوياتها الخاصة . نرى فيها مثال « الأميرة » أو مثال « الطفيلي » أو مثال « المحتال الشحاذ » دون أن نجتلي شخصياتهم ، كما أننا نرى في الفن الزخرفي النباتي رسوماً رمزية تمثل معاً مظاهر الجذع والورقة والزهرة . هي النزعة الأصلية إلى التجريد والرمز تشترك بين الكتاب والفنانين .

الزخرف الهندسي :

إن تكن هذه الموضوعات النباتية ، بما تحويه من خنايا متألفة متتابعة تظهر رامية إلى شيء من الحركة ، فإن الزخرف الهندسي يردنا حتماً إلى السكون والاستقرار . وفي هذا المجال المستقر الساكن يعبر الفنان المسلم عن رغبته في التشعيب والتعقيد . لم يبتكر الإسلام الأسلوب الهندسي في الزخرفة ، ولكنه حسن فيه ونوع ، ونشره في جميع المناطق الإسلامية . وكان همه الدائم أن يفتش عن قالب جديد يتولد من اشتباكات قواطع الزوايا أو من مزوجة الأشكال الهندسية .

وكان من أقدم العناصر الزخرفية ، وأوفرها إثارة للإعجاب ، الكوكب الخمس الأطراف المدعومة بخاتم سليمان . على أننا نرى إلى جنبه مختلف الأشكال من ازدواجات الجداول والمقد ، إلى اللوالب ، والدواليب ، والمصائب ، إلى طنوف القناطر البارزة على شكل أسنان المنشار إلى الخلايا المستطيلة الخطوط المتشعبة

الأضلاع . وأكثر ذلك جاذبية لإتقانه الفنان وعلو قلوبه تلك التراكيب الهندسية التي تكثر فيها الأشكال المضلعة ، ولا سيما تلك الظاهرة على شكل الكواكب تراها تتمدد في جميع مظاهر الفن الإسلامي ، فتحتل ، في مصر مثلاً ، زخارف السقوف والأبواب والجدران ، والمحاريب ، والمنابر ، والدس ، وتراويق مخطوطات القرآن .

الزخرف الخطي :

بقي أن نشير إلى الدور الذي يمثله الخط في الزخرف الإسلامي . من الواضح أن للكتابة المرقومة غايتها إذا ما دلت على اسم مؤسس الأثر أو صاحبه ، أو إذا ذكرت تاريخ البناء أو العمل ، أو إذا نقلت بعض الآيات القرآنية . فنقول إن الزخرف الخطي ، في هذه الحالة ، غاى يضيف إلى مجد الأمراء حمد الله تعالى . ويظهر راجحاً في نظرنا أن الرقم التاريخية التي نقرأها على الآثار البنائية تمت بصلابة قوية إلى أصل سحري ينم عن الاعتقاد بقوات لا بشرية ؛ نستدل على هذا بكثرة التحميدات ، والأدعية المنقدة على مؤسس الأثر ، وبكثرة النعوت الصالحة الرامية إلى استدعاء البركات واستمطار النعم والرحمات . ويجب أن نذكر أنه ، في بعض الآثار ، كالقلاع والحصون خاصة ، كان الأمراء يأمرؤن بحفر أسمائهم دلالة على احتلالهم القلعة أو الحصن ليس غير . أما ما نتحققه من إنزال اسم مكان آخر أحياناً فقد لا يدل على تبجح فارغ ، بل على غاية دينية في التقرب من الله واستئصال نعمه .

وإن أبرز الصفات في هذا المظهر للزخرف الإسلامي ، مظهر الخط ، هي الرشاقة وتساوق الأجزاء إلى ألفة المجموع ألفة معجبة . وقد أدرك الفنانون ، منذ القرون الأولى ، ما تكنه الأبجدية العربية من موافقة عجيبة لمظاهر الفن وما يمكنهم استخراجها من مرونة وجلال بواسطة حنايا الحروف المنمقة وسوقها البارزة العمودية . ولنشر إشارة سريعة إلى أن هذا النوع من الزخرف الخطي عرف سابقاً

في الإمبراطورية البيزنطية ، وعند الإيطاليين على أول عهدهم بالفن . ولا يخفى أن الخط العربي على نوعين أصليين : الكوفي ، منسوباً إلى مدينة الكوفة ؛ والنسخي ، وهو الخط العادي . أما الكوفي فيمتاز بزواياه القائمة ، فهو خط مقصود فيه التفنن . وأما النسخي فخط عادي نشأ لا يتقيد بمظهر محدد . بدأ الخط الكوفي أولاً على مظهر بسيط ، محفوراً إما حفراً عميقاً ضئيلاً ، وإما حفراً ناتئاً ضخماً الحروف قصيرها . ثم اتصلت به الرشاقة فطالت سوق حروفه العمودية ، وازدادت حنايا غيرها ، ولا سيما في أواخر السجلات ، بالزخارف النباتية المتفرعة للتشابهة على أشكال تأخذ بجلالها وأناقته أعين المتأملين حتى ممن لا يفقهون من قراءتها شيئاً . وقد كان هذا الزخرف النباتي ، في أول أمره ، امتداداً لأواخر الحروف يوافقها في المظهر الإجمالي ، وفي الطول والسمكة . حتى كان آخر القرن العاشر فبدأ النحاتون بابتكار جديد : رأوا أن يخرجوا الجذوع النباتية من جسم الحرف ، وكأنها تخرج من إناء ، فتتشعب إلى مشاهد زهرية أدق وألطف . ثم خطا الفنانون خطوة أخرى عند ما رتبوا مشهدهم على سطحين متتابعين ، فظهرت الحروف الضخمة القوية منقوشة نقشاً وافر البروز على أرضية نحيفة دقيقة من أوراق الزهر والأغصان المتشابكة . ولم يأت آخر القرن الثاني عشر حتى حل الخط النسخي محل الكوفي في شواهد القبور والرقم التاريخية . فكان ذلك أثراً في آثار الحركة الرجمية التي قام بها السنيون لتمفية آثار عقائد الفاطميين الشيعة . وقد كانت حركة قوية عملت عملاً بليغاً في قلب المؤسسات والماديات ، وتجويز الطرق البنائية نفسها ، ولم ينج منها شيء من الدقائق والتفاصيل مما قد يمكن أن يذكر بأضاليل الماضي . على أن الفنانين لم يلبثوا أن أدركوا أن الخط الكوفي المزدان بالرسوم النباتية أو « الكوفي المزهر » أدعى إلى الزخرف الفني وأقرب إلى ذوق الجمال من الخط المنحني ؛ فاحتفظوا به . وقد طرد رسمياً من مجال الرقم التاريخية ، في نقل الآيات القرآنية والأدعية ، وما إليها مما لم يكن له إلا أثر زخرفي محض .

هذا باختصار أهم ما رأيناه جديراً بالذكر في ميزات الفن الإسلامي العامة .

بقي علينا أن نرد على قول يتناقله الناس عادة ، فينتقدون به عدم الابتكار في الفن الإسلامي .

لرؤاى المشهور جول رومان Jules Romains كتاب في « ذوى النيسة الصالحة » Les hommes de bonne volonté يعرض فيه لتحليل ما يتصوره كل منا ، في أعماق مره ، عن العالم الخارجى . فيرى أن هذه الفكرة الشخصية ، توافق ، من غير شك ، طبعنا الخاص ، على أنها تتأثر بما قاسيناه من ضروب التهذيب والتعليم ، فهي مدبنة ، إلى حد ما ، لما سمعناه وحفظناه من الأحكام والقوالب الرسمية . يفصل الرواى كل ما تقدم ، ويختتم بهذا التشبيه : « إن ذاك الأسلوب القوى يشبه القصور العربية ، وفي صحنها أعمدة البرفير مأخوذة من الهياكل الرومانية ، كما أن تخطيط الصحن نفسه مستوحى من تخطيط البيت القديم » .

ولقد توفى الكاتب ، في فكرته هذه المطابقة تماماً حقيقة الحال ، إلى وضع المشكل موضع الوضوح التام . وهكذا نرى أن جامع القيروان يبدو بمظهر « غابة حقيقية من الأعمدة ذات التيجان القديمة ، مأخوذة من كل صوب » ، كما أننا نجد في قصر الزهراء ، قرب قرطبة « أعمدة مستعمارة من بنايات آسية الصغرى ، وإيطالية ، بل هي إحدى كنائس صفاقس ؛ وأحواضاً من الرخام محمولة من أورشليم » . وهذا جامع قرطبة يتحقق فيه المتأمل « استعمال المواد والطرق القديمة في التجهيز والتركيب ، ونقل الأعمدة والتيجان من البنائات السابقة » بيد أن كل هذه الاستمارات لا تنفى أن للفن الإسلامى غاية خاصة ، فالبنايات الثلاث التى ذكرناها تدل ، في مجمل مظهرها على ميزات مشتركة . وإن الأثرين الدينيين مهما يكن مبلغ المآخذ الغربية وأهميتها فيهما ، لا يعدوان كونهما جامعين أقيما في سبيل تأدية الصلاة الإسلامية . وهو أمر ثابت واضح . حتى إن جامع قرطبة ، على رغم

ما زيد فيه من خورس ، ومن مذبح ، مُحَوَّلًا إلى معبد مسيحى ، لا يزال يدعى حتى اليوم « مسكوتنا » من « مسجد » .

لقد ورث العالم الإسلامى عن بيزنطية ، وعن بلاد فارس الساسانية ، ذوق الجمال فاستنار به تقليداً أصيلاً ، وأخرجه ممتزجاً بالزعات الإقليمية ، والفنون الخاصة مُحَوَّلًا كل ذلك إلى ما يوافق نزعتة وغايته . وقد حاولت أن أعرض هذه المبادئ العامة الرامية إلى المثل الأعلى للجمال في الفن الإسلامى . ويجب ألا ننسى ، إلى جنب هذا ، أن للفن مهمة رسمية ، في تاريخ التمدن الإسلامى ، فهو مكلف التعبير عن قوة صاحب السلطان وجلاله . ولقد قام الفن بهذه المهمة من أول مظاهره أيام لم يكن قد تخلص بعد من القوالب البيزنطية . ومن أعظم الشواهد على هذا جامع دمشق ، وجامع أورشليم . وما آثار الفسيفساء التى تراها في جامع دمشق مثلاً ، وكما من عمل الفنانين البيزنطيين ، إلا أدلة واضحة على عظمة الإسلام وسيادة الدولة الأموية . وهكذا فقد نتج ميل خاص في المسلمين إلى الفنون الترفية ، ولا سيما تلك التى تدهش الناظرين بفخامة موادها وغلاء أسماها .

وإننا بفضل هذه الملاحظة ندرك ما قد يحار فيه المطلع لأول وهلة ، وهو كون الفن الإسلامى يبدو غفلاً لا نعرف فيه اسم فنان ولا صفة صانع . ذلك أن غايته الأساسية ، كما قدمنا ، إظهار عظمة الأمراء . سواء في ذلك البنائات الفخمة ، أو آثار الرياش الثينة ، وعلى أكثرها الكتابات الصارخة بأسماء أصحابها من الأمراء والسلاطين ، أما الفنانون فقد كان بعضهم من الموالى ، وكثير منهم من غير المسلمين . ولكنهم جميعاً — إلا أفراداً قلائل — فضلوا كتم أسمائهم فتركوا آثارهم غفلاً لا تدل على شخصية ، ولا تشير إلا إلى العصر الذى أخرجت فيه .

وهناك صفة أخرى لتلك الآثار هي تقييدها الظاهر بشيء من الضوابط والتحفظات تمنع عنها الحرية والانطلاق في جو السرور والانبساط . نحس فيها إرادة قوية للزخرف ، وجهداً متواصلًا يجاوز الحد في الظهور ، وكأنه يشير إلى

الأوامر التي تلقاها الفنان كي يعمل عمله ، فقام بتنفيذها . نحس كل هذا لأننا تعودنا التدقيق في الدرس ، وتحليل تأثيراتنا وانطباعاتنا . ولكن لنترك هذه التحليلات الدقيقة ، ولنندفع وراء ما يثيره فينا الأثر الفني الإسلامي من أحلام لذينة في كآبتها فتتحول تلك القواعد القاسية الصارمة في الزخرف الإسلامي ، وإذا بتلك الخطوط المضبوطة ، وتلك الرسوم المكتوبة ضمن الأشكال الهندسية تنتعش شيئاً فشيئاً ، فتبدو الأوراق والزهرات وكأنها وليدة مخيلة تهم في مجال الفن على غير قيد ولا شرط .

ويحسن بنا أخيراً أن ننفي الشبه بين الفن الإسلامي والفن الابتدائي . أو ذاك الفن الذي يظهر لدى الشعوب الأولية القديمة ، أول عهدنا بالذمة الفنية . من الحق أن الفن الإسلامي يشارك الفن الابتدائي في كره الفراغ والميل إلى تمديد الألوان الفاقعة ؛ ولكنه يفرق عنه بكون الفن الإسلامي بعيداً عن المظاهر الغريزية ، فالأصل في زخرفته التدقيق الترفي الأرستوقراطي .

ثم إننا لا نجد في الفن الإسلامي تلك الحياة القوية النشيطة التي تمثل ، في نظرنا ميزات الفنون الغربية . إنما هناك في الآثار الإسلامية مظاهر الصرامة والضبط والتجريد . تبدو أحياناً على شيء من اللطف والنحافة ، ولكنها تقصف دائماً بالجلال الرشيق ، سواء في ذلك تصاوير الجدران ، وزخارف الملاط المرخَّم ، والقاشاني ونقوش الخشب المحفور ، وتراويق المخطوطات . ليس في الفن الإسلامي شيء من دواعي التأثر والانفعال . إنما ضبطه الخفي السري ومظاهر مهارته الحاذقة ما يدعو إلى الإعجاب بالفن وحسن التناسب . « في هذا الفن ، الغريب عن الفن المدرسي العادي ، كل مظهر يلتحف بالأحلام والأسرار . فتظهر فيه المخيلة على أتم ما يمكن من السيطرة والاستبداد تحور وتبدل في العالم الحي ، بل تكيفه كما تشاء . حتى إن الكائنات الحية نفسها تنتهي متحوّلة إلى خطوط متشابكة » من الحق أن الفنان المسلم لم يتصل ، في غالب حالاته ، بالطبيعة الحية ؛ ولكن من الحق كذلك أنه خالق ألفة نسبية ، وطريقة في التناظر والتقابل ، لا تجاريان .

ج . قبيت

أهم آثار الأستاذ قبيت

١ - سجل الكتابات العربية

Repertoire Chronologique d'epigraphie arabe

بالاشتراك مع : Combe et Sauvaget

صدر منه ١٣ مجلدات . القاهرة

٢ - مساجد القاهرة

Les Mosquées du Caire

بالاشتراك مع : Haute Cocur

باريز ١٩٣٢

٣ - مصر العربية ، باريز ١٩٣٨

L'Egypte Arabe. Paris 1938

٤ - تعاليم عن الكتابات السورية الإسلامية

Notes d'epigraphie Syro-musulmane

dans Syria VI, 1325 — VI, 1925 — VII, 1926

٥ - الكتابات العربية القديمة في دمشق

Inscriptions arabes de Damas

dans Syria, III, 1922

٦ - شواهد القبور الكوفية في مصر والسودان المجلد الأسبوعية ١٩٥٢

Stèles Koufiques d'Egypte et du Soudan

dans (J. As. 1952)

٧ - سجل المراسيم المماليكية في سورية

Repertoire des decrets Mamelouks de Syria

dans Mélanges Syriens

آثار الدكتور صلاح الدين المنجد

١ — المخطوطات المنشورة

- ١ — دور القرآن بدمشق ، لعبد القادر النعيمي (— ٩٢٧ هـ)
مقدمة في مدارس دمشق وتطور الحركة العلمية فيها — خمسة ملاحق —
١٠٤ ص — مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٦
- ٢ — كتاب اللغات في القرآن ، رواية ابن حسنون (— ٣٨٦ هـ)
١٠٠ ص ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٦
- ٣ — رسالة الألفاظ المهموزة ، لابن جني (— ٣١٢ هـ)
١٦ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٤٧
- ٤ — رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة لابن الفراء
٢٠٠ ص ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٧
- ٥ — مختصر تنبيه الطالب وإرشاد الدارس ، اختصار العلوي (— ٩٨٢ هـ)
٤٠٠ ص ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٤٧ مطبوعات مديرية الآثار
العامة بسورية
- ٦ — حمائم دمشق لابن عساكر وابن طولون
٢٦ ص ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٤٧
- ٧ — تاريخ مسجد دمشق ، لمؤلف لعله البرزالي
ذكر ما استقر عليه الجامع الأموي عام ٥٧٣٠ هـ ٣٢ ص ، مطبعة
الترقى بدمشق ، ١٩٤٨
- ٨ — كتاب وقف القاضي عثمان بن المنجا الحنبلي (— ٦٤١ هـ)
٤٨ ص ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٤٩ مطبوعات المعهد
الفرنسي بدمشق

٩ — ولاية دمشق في العهد العثماني

- ١٣٦ ص ، قطع كبير ، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٤٩
- ١٠ — ولاية دمشق في العهد السلجوقي لابن عساكر (— ٥٧١ هـ)
٣٢ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٠
- ١١ — فضائل الشام ودمشق للربيعي (— ٤٤٤ هـ)
١٨٢ ص . مطبعة الترقى بدمشق ، ١٩٥٠ مطبوعات المجمع العلمي
العربي بدمشق .
- ١٢ — التمهيد فيما يجب فيه التحديد لتقّي الدين السبكي
٤٠ ص ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥١
- ١٣ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر
المجلد الأول
٩٦٠ ص ، قطع كبير ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥١ مطبوعات المجمع
العلمي العربي بدمشق
- ١٤ — ارجوزة في محاسن دمشق ، لابن خدا ويردي
١٦ ص ، (في مجلة المجمع العلمي نيسان ، ١٩٥٢)
- ١٥ — كتاب وقف أسعد باشا العظم
٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى بدمشق ١٩٥٣
- ١٦ — أسماء مؤلفات ابن تيمية
٢٨ ص ، قطع متوسط ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٥٣
- ١٧ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر
القسم الأول من المجلد الثانية ٣٥٠ ص + مخططان لدمشق القديمة
مطبوعات المجمع العلمي العربي

٢ — تحت الطبع

١٨ — اسراء دمشق في الإسلام للصالح الصغدي

١٩ — تراجم قضاة دمشق للنعماني وابن طولون

(يظهران في مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق)

٢٠ — سير النبلاء للذهبي

المجلد الأول

(يظهر في مطبوعات معهد المخطوطات بالجامعة العربية)